

ACTA UNIVERSITAS SZEGEDIENSIS

ACTA STUDIORUM RELIGIONIS

TOMUS III

HUNGARIA

SZEGED

2008

ACTA UNIVERSITAS SZEGEDIENSIS

ACTA STUDIORUM RELIGIONIS

TOMUS III

HUNGARIA

SZEGED

2008

ACTA UNIVERSITAS SZEGEDIENSIS
ACTA STUDIORUM RELIGIONIS



Redegit:

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS, KOVÁCS MARIAN



Vallástudományi Tanulmányok
III.

Szerkesztette:

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS és KOVÁCS MARIAN

ISSN 1419 2381

ISBN 978 963 9717 60 2

Kiadja a Bába Kiadó

Nyomdai előkészítés: Kreatív Nyomdai Előkészítő 1994 Bt.

Telefon: (20) 247 61 52

Nyomdai munka: Bába és Társai Kft.

Szeged, Cserzy Mihály u. 11. 6724

Telefon: (62) 464 015

E-mail cím: nyomda@btsainyomda.hu

Felelős vezető: Dr. Majzik István

X 7 1 8 2 3

Tartalom

Bevezetés	5
IMRÉNYI TIBOR	
A szerzetesi avatás bizánci rítusa.....	7
KOVÁCS MARIAN	
Gustavo Gutiérrez és felszabadítási teológiájának kapcsolódási pontjai a történelemtudománnyal	33
LOSONCZI PÉTER	
Hiper-kantiánizmus és hermeneutika: vázlatok egy vallásközi hermeneutika kidolgozásához	82
MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS	
Teológia és vallástudomány.....	92
PÁL DÁNIEL	
„Ékesen szóló csend” – Megváltó tudás és megváltó kegyelem egysége Śaṅkara Dakṣiṇāmūrti-himnuszában	124
SARNYAI CSABA MÁTÉ	
„Mire jó az önmaga felett rendelkező nép, ha nincs alávetve Istennek?”	168
SZILÁRDI RÉKA	
Spontán légyott a valósággal? — Isten-variációk Philip K. Dick három regényében —	175
TÓTH MIHÁLY	
Vallás És természettudomány – egy sokrétű kapcsolat aktualitásai.....	189
Imrényi Tibor	
The service of monastic tonsuring according to the Byzantine rite	199
La cerimonia della tonsura monastica secondo il rito bizantino	200
Kovács Marian	
Verbindungen zwischen der Theologie der Befreiung von Gustavo Gutiérrez und den Geschichtswissenschaften.....	201
Relaciones entre la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez y las ciencias históricas	202

Losonczi Péter	
Hyperkantianism and Hermeneutics	203
‘Hyperkantiansim’ und Hermeneutik	204
Máté-Tóth András	
Theology and Scientific Study of Religion	205
Теология и религиоведение.....	206
Pál Dániel	
“Eloquent silence” – unity of liberating knowledge and liberating grace in Śaṅkara’s Dakṣiṇāmūrti-hymn	207
Beredte Stille – Einheit des erlösenden Wissens und der erlösenden Gnade in der Dakṣiṇāmūrti-Hymne von Śaṅkara	208
Sarnyai Csaba Máté	
„Was ist gut in dem Folk, das über sich verfügt, wenn es Gott nicht unterstellt ist?“	209
„What is good in people disposing of themselves if they are not submitted to God?“	210
Szilárdi Réka	
Spontaneous Encounter with the Reality - God variations in the novels of Philip K. Dick	211
Spontanes Rendezvous mit der Wirklichkeit – Gottvariationen bei Philip K. Dick	212
Tóth Mihály	
Religion and science - actualities of a manifold relationship	213
Religion und Wissenschaft - Aktualitäten einer vielfältigen Beziehung.....	214
Számunk szerzői	215

Bevezetés

A *Vallástudományi Tanulmányok* – Szeged sorozat harmadik kötetét tartja kezében a tisztelt olvasó. Az 1998-ben útjára indult *Acta Studiorum Religionis Szegedini* már 2000-ben újabb számmal jelentkezett, a mostani azonban hosszabb ideig váratott magára. Ez a hét év tükrözi a mai magyarországi tudományos könyv- és folyóirat-kiadás nehézségeit, ám tanúsítja a tudomány művelőinek és a megjelentetés kivitelezőinek kitartó, áldozatos munkáját is.

Harmadik kötetünk igyekszik jobban beleilleszkedni az SZTE aktaszámainak sorába: míg első két kiadványunk mindegyike monografikus munka egy András Imre munkásságának szentelt megemlékező kötet illetve egy hinduizmuskutatással kapcsolatos szemelvénygyűjtemény formájában, addig a mostani aktaszám a megalakulásának 10. évfordulóját két éve ünneplő Szegedi Vallástudományi Tanszék hajdani, jelenlegi és vissza-visszatérő munkatársainak és a tanszékhez kötődő szakembereknek a tudományos munkáját igyekszik bemutatni egy-egy tanulmány keretében. Az anyaintézmény aktasorozatába való beilleszkedési szándékot kötetünk külső megjelenése is szeretné kifejezni.

A tanulmányok tárgyalt témájuk tudományágon belüli, földrajzi, korbeli valamint stílusbeli hovatartozása szempontjából rendkívül széles skálán mozognak, jelezve ezzel a tanszék tudományos, oktatási kínálatának sokszínűségét.

Szeged, 2008. február

Kovács Marian—Máté-Tóth András

A szerzetesi avatás bizánci rítusa

Egy olyan posztbizánci görög liturgikus szöveg fordítását és kommentárját szeretném közzétenni, amely jöllehet már megjelent a JATE Szlav Intézetének egy korábbi kiadványában¹, ám két hiányossággal: a görög szöveg nem volt mellékelve a fordításhoz, és a jegyzetek egy része – szerkesztési okokból – hibás sorszámmal jelent meg. Mindkét hiányosságot ezúton szeretném pótolni. Természetesen több év elmúltával sem a fordítás, sem a jegyzetek szövege nem maradt változatlan.

Kora keresztény aszketikus törekvések

Az aszketikus szándék már kezdettől fogva jelen volt a keresztény egyházi közösségekben. Erre számtalan bizonyítékot lehet találni az apostoli levelekben. Ám a világból való szervezett és tudatos kivonulásról – olykor a távoli pusztaságokba –, azaz mai értelemben vett szerzetességről valószínűleg csak a III–IV. századtól lehet beszélni. A szerzetesség forrását bizonyára Egyiptomban és Szíriában kell keresnünk, a IV. század elején vagy még korábban. Ám nem sokkal később már Kis-Ázsiában és a Római Birodalom új fővárosában, Konstantinápolyban is jelentkezik az aszketikus mozgalom. Majd a Szentföldön és a Sínai-hegyen is követőkre talál. Általánosan elterjedt a hagyomány, hogy a remete-szerzetesség atyja (Egyiptomi) Nagy Szent Antal († 355–356). Ám tudjuk, milyen hatással volt rá a nála idősebb és a pusztában korábban letelepedett Remete Szent Pál². Szent Antal nem állított össze mai értelemben vett regulát. A remete-települések egymástól függetlenül szervezték életüket, lelki vezetésért viszont egy szentéletű „öreghez” fordultak. Ez volt az egyiptomi szerzetesség eredeti formája, amelyet „fél-remeteségnek” nevezhetünk. A szerzetesek számának jelentős növekedésével egy szabályozott közösségi életforma és regula iránt is növekedett az igény. A „kinovion” (cönóbium, azaz „közös élet”) első szervezőjének hagyományosan Szent Pakhómioszt tartják († 346–347), aki a Nílus vidékén alapított monostorokat. A szerzetesi élet harmadik formája a „lavra”, amely mintegy a remeteségnek és a szervezett közösségi életnek az ötvözetét képezi. Két nagy nevet kell az aszkézis e formája kapcsán megemlíteni: (Egyiptomi) Nagy Szent Makarioszt († 390) és Szent Ammont.

1 Imrényi Tibor: *A kis szerzetesi fogadalom (szhíma) azaz a palást (mandiasz) felöltésének szertartása*. In: Óorosz irodalom és ikonfestészet. Óorosz irodalom és kultúra. Tanulmányok, források. JATE Szlav Intézete, Szeged, 1999. 184–207.

2 „Remete” vagy „Thébai” Szent Pálról van szó († 341 k.), akit a hagyomány a keresztény világ „első remetéjének” tart, és akit Egyiptomi Szent Antal nem sokkal a remete halála előtt maga is meglátogatott, majd eltemetett.

Kivételes helyet foglal el a szerzetesség történetében Nagy Szent Vazul († 379), a kappadókiai Cezárea érseke, a szerzetesi élet nagy szervezője Kis-Ázsiában. Számára elsődleges volt a közösségi élet ideálja, ám nem vetette el a remete életformát sem. Ez abban nyilvánult meg, hogy ő maga is alapított remeteségeket. Mégis, a cönóbiumot tekintette a szerzetesi élet leghitelesebb formájának. A bizánci korszak későbbi örököseiként csupán olyan nagy és meghatározó személyiségeket említsünk meg, mint Sztudioni Szt. Teodor († 826), vagy Nagy Szt. Ióanikiosz († 834), akik a szerzetesi spiritualitásnak azt az alapvetően kétfajta hagyományát vitték tovább, mely pár évszázaddal később, a XVI. század Oroszországában – legközismertebb és legtöbbször emlegetett példaként – Jozsif Volockij és Nyil Szorszki lelkiségében öltött testet.³

Az ortodox szerzetességnek a mai gyakorlat szerint, ha a noviciátust még nem számítjuk ide, három fokozata van: A „reverendaviselő”, akit még nem öltöztetnek be a teljes szerzetesi ruhába, de már ő is az „angyalokhoz hasonló” életben jár, amire a pap első imája is utal: „Méltasd őt arra, hogy méltóképpen éljen ebben az angyali életmódban.” A második fokozat a szerzetesség első valódi rendje, a „kiszogadalom” vagy „szhíma” (σχῆμα, mely szó szerint „formát, alakot”, de „viseletet, ruhát” is jelent, és nyilvánvalóan arra a kereszt ábrázolásával ellátott kisméretű szövetdarabra utal, melyet a jelölt a felnyírás során ölt magára és visel). Ennek során a szerzetes új nevet is kap. A harmadik pedig a „nagyfogadalom, vagy a „nagy és angyali szhíma”.

A keresztény szerzetesség gyökerei, mint ezt a szertartás elemzése során is látni fogjuk, egészen a krisztusi evangéliumi tanításig és lelkiségig vezethetők vissza. Nem valamilyen extrém életmód, nem is csupán egy szűk keresztény elit számára áll nyitva, hanem egészen egyszerűen a krisztusi élet ideálját és egyúttal az első jeruzsálemi keresztény közösség evangéliumi ideálját⁴ akarja minden korok számára ébren tartani az Egyházban.

Már a XI. századtól kezdve Oroszországban is megjelennek a monostorok. Az oroszországi szerzetesség és egyben vallási élet lelki bölcsőjének tartott Kijevi Barlangmonostor alapítása Szt. Antal (Antonyj Pecserszkij) nevéhez fűződik, aki 1051-ben hozta a Kijevi Rusz földjére az áthoszi szerzetesi hagyományt. Orosz földön a későbbiek során is felbecsülhetetlen volt a monostorok szerepe. Nemcsak a tisztán lelki, vallási élet, hanem a művelődés kiemelkedő központjaivá is váltak. A monostorokban írták a krónikákat, itt virágzott az írásművészet, teológiai, történelmi és irodalmi alkotások fordításainak a hosszú sora született, és nem utolsósorban az ikonfestészet remekművei jöttek létre. Mindez döntően a keresztény élet megszentelésére törekvő ismert és ismeretlen szerzetesek nevéhez fűződik. A vallási és a társadalmi életet egyaránt döntően befolyásoló szerzetesi élet kiindulópontját jelentő

3 Ld. Imrényi Tibor: *Ortodoxia és szerzetesség*. In: Posztbizánci Közlemények I. A KLTE Művészettörténeti Tanszékének kiadványa, Debrecen, 1994. 83–92.

4 ApCsel 1–6. *Biblia. Istennek az Őszövetségben és az Újszövetségben adott kijelentése*. Magyar Bibliatársulat, Budapest, 1996. (A továbbiakban: MBT)

fogadalomtétel szertartásának az alapos ismerete nélkül mind a bizánci, mind a közel-keleti keresztény, mind a délszláv vagy az orosz kultúrával kapcsolatos tudásunk hiányos lenne.

Ez a fordítás a következő kiadás alapján készült:

EΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ. ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ ΤΟΥ ΜΙΚΡΟΥ ΣΧΗΜΑΤΟΣ ΗΤΟΙ ΤΟΥ ΜΑΝΔΥΟΥ. „ΑΣΤΗΡ”, ΑΘΗΝΑΙ, 1986, pp. 190–199. A fordítási munka alapját a jelenleg is érvényben lévő egyházi liturgikus szöveg képezte. Ahol lehetőségem nyílt rá, igyekeztem összehasonlító megjegyzéseket is tenni a rendelkezésemre álló mai orosz, ill. szerb források alapján.

Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a görög és a szláv (ill. orosz, szerb és más nyelveken is használt) terminológia nem mindenben fedi egymást, sőt a szertartás egyes mozzanatainak sorrendje is eltérhet egymástól. Ezek az eltérések viszont egy-egy helyi ortodox egyház kialakult gyakorlatában teljesen természetesek, és mint látni fogjuk nem változtatnak a kisfogadalom szertartásának alapvető szemléletén és gyakorlatán, amely spirituális tartalmát tekintve — eltekintve annak profetikus, az örök, az anyagi életre mutató jellegétől és küldetésétől⁵ — valójában nem más, mint a jól ismert evangéliumi példázatban szereplő „tékozló fiú” magába szállása, visszatérése és visszafogadása az „atyai házba (Lk 15, 11–32.).

A kis szerzetesi fogadalom (szhíma) azaz a palást (mandiasz) felöltésének szertartása

Miután az éjféli utáni gongütések elhangzottak,⁶ és a testvérek elkezdték olvasni az imaórákat,⁷ a templomfelügyelő⁸ bevezeti a felnyírandó személyt, aki térdet hajt a Királyi Ajtó előtt,⁹ majd a testvérek mindkét kara, majd az apát előtt kimegy a temp-

5 Lk 20, 34–36. MBT.

6 Valójában egy speciális gyalult és faragott fából készült, hosszúka, deszka-alakú „gongról” van szó, amelyet fakalapáccsal ütnek, meghatározott szövegritmus szerint, és körüljárnak vele az egész monostort, jelezve a fontosabb istentiszteletek kezdetét, úgy hogy az mindenütt hallható legyen. A mai görög nyelvben „σημαντρο”-nak nevezik. Haranggal szokás jelezni a hajnali és az esti istentiszteletek kezdetét és a liturgia, illetve a liturgiát helyettesítő délelőtti istentiszteletet. Fagonggal jelzik viszont a templom körül járva az éjféli istentisztelet, az imaórák és a lenyugvási istentisztelet (kompletóriumot) kezdetét. Nagybőjtben természetesen ez a rend változik. Jóval kevesebb a harangozás, és sokkal több a fagonggal való hívás az istentiszteletekre.

7 A harmadik és a hatodik imaóráról van szó, melyet együtt, a Szent Liturgia előtt, az ún. proszkomidia, azaz a Liturgiára való előkészület közben szokás végezni.

8 Ἐκκλησιάρχης, régen „egyházi kincstárnoknak” is nevezték. Egy különleges feladattal megbízott személyről van szó, aki az ortodox egyházban szokásos hagyomány szerint minden szempontból felel a templom rendjéért.

9 Az ikonosztáz középső, kétszárnyú ajtaja, mely elválasztja az oltárrészt a templomhajótól.



lom előcsarnokába, és leveti addig viselt ruháit. A Szent Liturgia megkezdésekor odaáll az előcsarnok kapujába¹⁰, öv nélkül, mezítláb, fedetlen fővel.

Miután elénekelték az antifonokat,¹¹ a Kis Bemenetet követően,¹² a „Dicsőség az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek” után eléneklik a napi kondákiót,¹³ a „most és mindenkor és mindörökkön örökké” után pedig a következő tropáriumot¹⁴ az 1. hangon:

(„A Te sírodat őriző katonák...”)¹⁵

„Ölelő atyai karjaidat hamar tárd ki nékem, mert tékozlón elprédáltam életemet. Kegyelmed kifogyhatatlan gazdagságát számba véve, ne vesd meg, ó, Üdvözítő, elszegényedett szívemet, mert Tehozzád kiáltok, Uram, töredelemmel: Vétkeztem, ó, Atyám, az ég ellen és Ellened.”¹⁶

Miután ezt háromszor elénekelték, a templomfelügyelő bevezeti a testvért (a templomba), egészen a Királyi Ajtóig, aki három helyen és mindannyiszor három ízben térdet hajt.¹⁷

Miután fölállt, az apát e szavakkal oktatja őt:

-
- 10 Szó szerint: „a királyi kapukhoz” (mely nem tévesztendő össze a korábban megnevezett Királyi Ajtóval), azaz a templom előcsarnokát a templomhajótól elválasztó kapuban áll meg.
 - 11 Három antifonról van szó, melyeket nagyobb templomokban két kórus énekel felváltva. Az első, egyes nagy ünnepek kivételével, a 103. (102.) zsoltár, a második, ugyancsak egyes nagy ünnepek kivételével a 146. (145.) zsoltár, mely után következik az ún. „katekumenek credója”, az „Istennek Egyszülött Fia és Igéje” kezdetű énekelt hitvallás, a harmadik pedig – ismét a nagyobb ünnepek kivételével – a „Boldogságok” a Hegyi Beszédből (Mt 5, 3–10).
 - 12 Ünnepeyes, liturgikus körmenet az Evangéliumos Könyvvel a templomban, a hívők között, amelynek során a menet a Királyi Ajtón keresztül visszatér az oltárba, és az Evangéliumos Könyvet az oltárasztalra helyezik.
 - 13 Rövid és az ünnepi alkalom szerint változó ének, amelyet a hajnali istentisztelet „kánonjának” 6. ódája után szokás énekelni.
 - 14 Ugyancsak rövid, változó ének, amely az ünnep fő tartalmát foglalja tömören össze, vagy az adott napon ünnepelt szentet dicsőíti.
 - 15 Azaz az itt következő tropáriumot ugyanazon a hangon kell énekelni, mint a kezdő szavakkal megjelölt Nagy Szombat hajnali istentisztelet kánonjának 3. ódája után következő kathizmát. V.ö. Berki Feriz (ford. és összeáll.): *Hymnologion II.* Budapest, 1969. 222. (A továbbiakban: *Hymnologion II.*)
 - 16 A Nagyböjtöt előkészítő második vasárnap hajnali istentisztelete kánonjának 3. ódája után énekelt kathizma. A kathizma fordítása, a magyarországi magyar nyelvű egyházközsegekben bevezetett hivatalos liturgikus fordításról lévén szó, a következő egyházi kiadványból származik: *Hymnologion II.*, 11. Mind a Nagy Szombat hajnali istentisztelet jelzett kathizmájának szövege és dallama, mind az ezzel azonos, ugyancsak nagyböjti jellegű dallam és a tékozló fiú történetét (Lk 15, 11–32) felelevenítő kathizma arra utal, hogy a szerzetesi fogadalomtételnek, annak valódi indítékától függetlenül, kifejezetten bűnbánati jellege van. Ahogyan a tékozló, szó szerint „kicsapongó életet folytató” fiú (Lk 15, 13) visszatér az atyai házhoz, úgy tér meg a szerzetesi életre vágó jelölt előző életéből új életébe, az ősi evangéliumi ideálokat ébren tartó szerzetesi, monostori közösségbe.
 - 17 A „térdhajtás” a gyakorlatban jelenthet földig való meghajlást is.

„Testvérem, nyisd meg szívednek füleit, és haldd meg az Úr hangját, Aki ezt mondja: Jöjjetek énhozzám mindnyájan, akik megfáradtatok, és meg vagytok terhelve, és én megnyugvást adok nektek. Vegyétek magatokra az én igámat, és tanuljátok meg tőlem, hogy szelíd vagyok, és alázatos szívű, és megnyugvást találtok lelketeknek.¹⁸ Most pedig adj Istennek minden egyes kérdésre megfelelő választ, félelemmel és örömmel. Szilárdan légy meggyőződve arról, hogy Maga a mi Üdvözítőnk jelen van itt, fölöttébb magasztalt Anyjával, a szent angyalokkal és összes szentjeivel együtt, és figyel a szádból elhangzó ígéretekre,¹⁹ hogy amikor eljő ítélni élőket és holtakat,²⁰ megfizessen neked, nem aszerint, amit itt most szavakban előadsz,²¹ vagy ami-be beleegyezésedet adod,²² hanem aszerint, amit meg is tartasz abból, amit megígérsz. Most pedig, amennyiben igazságban közeledsz Istenhez, figyelmesen válaszolj nekünk minden föltett kérdésre.”²³

Kérdés: „Miért jöttél ide testvérem, e szent oltárhoz és e szent közösséghez²⁴ borulva?”

Válasz: „Az aszketikus életre vágyva, tisztelendő atyám.”

Kérdés: „Kívánsz-e méltóvá válni az angyali szhímára, és a szerzetesek rendjébe²⁵ lépni?”

Válasz: „Igen, Isten segítségével, tisztelendő atyám.”

A pap: „Valóban jó és boldog dolgot választottál, de vajon véghez is viszed-e? A jó dolgokat ugyanis fáradtsággal szerezzük meg, és az üdvös változásokat²⁶ szenvedéssel.”

Kérdés: „Saját kívánságodból jössz-e az Úrhoz?”

Válasz: „Igen, Isten segítségével, tisztelendő atyám.”

Kérdés: „Nem valamilyen kényszer vagy erőszak folytán?”

Válasz: „Nem, tisztelendő atyám.”

Kérdés: „Megmaradsz-e a monostorban és az aszkézisben utolsó leheletedig?”

18 Mt 11, 28–29. MBT.

19 Λόγια, ami „tanítást, kinyilatkoztatást, beszédet” is jelent, tehát többet egyszerű „szavaknál”

20 Idézet a Nikea-Konstantinápolyi Hitvallásból. V.ö.: *Liturgikon I.* (ford. Berki Feriz). Budapest, 1980. 84–85. (A továbbiakban: *Liturgikon I.*)

21 Szó szerint: „nem aszerint, amit itt most (mintegy írásművet) összeállítasz...”

22 Καθολογήσαι: Úgy is lehetne fordítani, hogy „eljegyzésként odaígérsz, megígérsz”.

23 A főlnyíró apát vagy püspök természetesen tudja, miért jött ide a jelölt, de azért teszi fel a kérdéseket, hogy mindenki füle hallatára nyilvánvalóvá váljék annak őszinte szándéka.

24 Sunod...a. Szó szerint: „társaság, család”.

25 Itt nem a római katolikus egyházban szokásos, saját névvel megkülönböztetett „szerzetesrendről” van szó, hanem a szerzetesek „karáról (χορός), közösségéről”, vagy általában vett „rendjéről”, mely a „világiak” és a „papi rend” között helyezkedik el.

26 ApCsel 24,3. MBT. A κατορθοῦναι kifejezés (szó szerint: „egyenessé, sikeressé tesz, jól véghezvisz”) visszaadásához a Cselekedetek jelzett versében szereplő újszövetségi fordulatot találtam a legalkalmasabbnak, ami talán a legközelebb áll az eredetihez. („Nagy békességet biztosítasz számunkra, nagyra becsült Félix, és üdvös változások történnek népünk javára a te gondoskodásod folytán.”)

Válasz: „Igen, Isten segítségével, tisztelendő atyám.”

Kérdés: „Megőrzöd-e magad a szüzességben, az önmegtartóztatásban²⁷ és az istenfélelemben?”

Válasz: „Igen, Isten segítségével, tisztelendő atyám.”

Kérdés: „Megtartod-e halálodig az engedelmességet az előjárónak és az egész Krisztusban lévő testvériségnek?”

Válasz: „Igen, Isten segítségével, tisztelendő atyám.”

Kérdés: „Elviseled-e a magányos élet minden szorongattatását és megpróbáltatását a Mennyeek Országáért?”

Válasz: „Igen, Isten segítségével, tisztelendő atyám.”²⁸

Ezután a pap a következő tanítással fordul hozzá:

„Nézd, gyermekem, milyen ígéretek teszel Krisztus Urunknak: az angyalok itt láthatatlanul jelen vannak, és följegyzik fogadalmadat, amelyről számot kell majd adnod Jézus Krisztus Urunk Második Eljövételének napján.

Elmondom most neked, hogy milyen a legtökéletesebb élet,²⁹ amelyben a mi Urunk életmódjának utánzása mutatkozik meg, s mely által megbízható képet kapsz arról, hogy mi az, amit örömmel kell fogadnod, és mi az, amit el kell kerülnöd.

Íme, gyermekem, elhatároztad, hogy az Úrhoz járulsz, és Neki fogsz szolgálni. Ha szerzetes akarsz lenni, először is tisztítsd meg magad minden testi és lelki tisztátalanságtól, és Isten félelmében tedd teljessé megszentelődésedet.³⁰ Tégy szert az alázatos gondolkodásra, amely által az örök javak örökösévé leszel: vesd el a világi életben szokásos vakmerőséget, légy mindenki iránt engedelmes. Zúgolódás nélkül végezd a rád bízott szolgálatokat, az imában légy kitartó, a virrasztásoktól ne riadj vissza, a kísértésekben ne csüggedj el, a bőjtölésbe ne fáradj bele. Értsd meg, hogy imával és

27 ApCsel 26,25. MBT. A σωφροσύνη a biblikus szóhasználat szerint „józan beszédet, józan, nemes gondolkodást” jelent: „Pál... így válaszolt: »Nem vagyok bolond, nagyra becsült Fesztusz, hanem igaz és józan beszédet szólok«. A Makkabeusok második könyvében pedig ezt olvassuk: „Antiokhosz megszomorodott lelkében, és részvétre indult. Sírt az elhunyt felett, akinek nemes volt a gondolkodása és jó a magaviselete” (2Mak 4, 37). Deuterokanonikus bibliai könyvek a Septuaginta alapján. MBT. A σωφροσύνη egyébként az egyházatyák használatában mind a testi, mind a szellemi „tisztaságot”, a „józan, nemes gondolkodást” jelentette. A szónak már az ókori görögöknél is hasonló volt a jelentése: „épeszséget, józanságot, mérsékletet”, de a „gyönyörökön, vágyakon való uralkodást” is jelentette. Azaz mind testi, mind szellemi értelemben vett „mérsékletet, önmegtartóztatást”.

28 Minden egyes kérdésre ugyanaz a rövid, alázatos válasz hangzik el, amely magában foglalja a jelölt gyöngeségének és Isten segítségébe vetett reménységének a kifejezését: „Igen, Isten segítségével...”

29 A superlatívus azt jelzi, hogy a jelöltnek már most a lelki tökéletesség legmagasabb fokát kell maga elé célul kitűznie, ha igazi szerzetes akar lenni. Ennek az egyházatyák tanítása szerint – bár a terminológiában egymástól eltérő megfogalmazásokat is találhatunk – lényegét tekintve három foka van: az első a megtisztulás, a második a megvilágosodás, a harmadik, legmagasabb fok az Istennel való egyesülés, Isten „látása”, az „átistenülés”. V.ö.: Archim. Hierotheos Vlachos: *Orthodox Spirituality. Birth of the Theotokos Monastery, Levadia, Greece, 1994.* 40–59.

bőjttel³¹ kell kiengesztelned Istent. A betegségekre ne tekints közömbösen,³² figyelj a gonosz gondolatokra, mert az Ellenség nem fog nyugodni, eléd tárja majd korábbi életed emlékét, és gyűlöletet kelt benned az erényes életmóddal szemben. Ha ráléptél az útra, amely a Mennyegek Országába vezet, nem szabad hátratekintened, mert így nem leszel alkalmas a Mennyegek Országára.³³ Semmit se tekints becsesebbnek Istennél: ne szeresd se apádat, se anyádat, se testvéreidet,³⁴ se bárkit rokonaid közül, se önnön magadat Istennél jobban,³⁵ se e földi országokat,³⁶ se bármiféle nyugalmat vagy megtiszteltetést. A szegénységet ne utasítsd vissza, se azt, ha valamilyen szerencsétlenség ér, vagy embertársaid részéről megaláztatás, vagy bármi más, amit terhesnek vélsz, ami megakadályozna abban, hogy Krisztus után fuss, Inkább tekints szüntelenül azokra a javakra, amelyeket Isten a Benne való reménnyel élők számára készített, gondolj a világ kezdete óta élt vértanúkra, szent életűekre, akik sok verítéssel és szenvedéssel, mérhetetlen sok vérrel, sőt halálukkal szerezték meg mindezeket, légy éber mindenben, szenvedj el mindent, mint Krisztus jó vitéze,³⁷ Aki az Ő gazdag irgalmában érettünk szegénné lett,³⁸ hozzánk hasonlóvá lett,³⁹ hogy mi gazdaggá váljunk⁴⁰ az Ő Országá által. Ezért nekünk Őt kell utánoznunk, Érette mindent el kell

30 2Kor 7,1. MBT. Szinte szó szerinti idézet: „...tisztítsuk meg magunkat minden testi és lelki tisztatlanságtól, és Isten félelmében tegyük teljessé a mi megszentelődésünket”. Az eddigi és a következőkben szereplő számos, szinte szó szerinti vagy „rejtett” szentírási idézet arról tanúskodik, amiről már Nagy Szent Vazul (Bazil, † 379) is írt. 22. sz. levele „A szerzetesi élet tökéletességéről”, amelynek címzettje ismeretlen, arról tanúskodik, hogy számára az aszketikus élet ideálja egyenesen a Szentírásból ered, sőt, ez az életforma tulajdonképpen azonos a keresztény ideállal. Ez abból is kiderül, hogy intelmei vissza-visszatérő formában „a kereszténynek” szólnak. *A kappadókai atyák. 22. levél, A szerzetesi élet tökéletességéről.* (ford. Ivancsó István). Szent István Társulat, Budapest, 1983.

31 Mt 17, 21; Lk 2, 37. MBT.

32 Azaz tekintsd úgy, mint ami Isten akaratával vagy engedélyével történik, a te javadra. Itt talán helyénvaló idézni a Zsidókhoz írt levélből: „...mert akit szeret az Úr, azt megfenyíti, és megostoroz mindenkit, akit fiává fogad. Szenvedjétek el a fenyítést, hiszen úgy bánik veletek az Isten, mint fiával. Hát milyen fiú az, akit nem fenyít az apja? Ha pedig fenyítés nélkül maradtok, amelyben mindenki részesül, fattyak vagytok, nem pedig fiak. Azután: testi apáink fenyítettek minket, és tiszteletben tartottuk őket, nem kell-e sokkal inkább engedelmeskednünk a lelkek Atyjának, hogy éljünk? Mert ők rövid ideig, a saját elgondolásuk szerint fenyítettek, ő pedig javunkra teszi ezt, hogy szentségében részesüljünk. Pillanatnyilag ugyan semmiféle fenyítés nem látszik örvendetesnek, hanem keservesnek, később azonban az igazság békességes gyümölcset hozza azoknak, akik megedződtek általa.” (Zsid 12, 6–11.) MBT.

33 Lk 9, 62. MBT.

34 Mt 10, 37. MBT.

35 Mt 10, 39. MBT.

36 τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου: azaz az előbb említett Mennyegek Országával szemben. Ebben az is nyilván benne rejlik, hogy semmiféle „királyi hatalmat”, azaz általában a „hatalom” kísértését, amellyel az ördög akarta magát Jézust megkísérteni. Lk 4, 5–6. MBT.

37 Minthogy az ortodox keresztelési szertartás lényegét tekintve egy „katonai eskütétel” Krisztus mellett, a szerzetesjelölt is, mintegy másodszer megkeresztelkedve, megújítja ezt az esküt, ígéretet tesz arra, hogy „Krisztus jó vitéze” lesz. V.ö.: Berki Feriz (ford. és összeáll.): *Evchologion.* Budapest, 1997. 22–23.

viselnünk, éjjel-nappal tökéletesedve parancsolataiban. Mert Maga az Úr mondta: Ha valaki én utánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye fel a keresztyét, és kövessen engem.⁴¹ Erre mindig készen kell lenned, hogy mindhalálig teljesítsd minden parancsolatát, akár éhezned vagy szomjúhoznod kell, akár mezítelenséget kell elviselned, bántalmazást, gúnyolódást, gyalázatot vagy üldöztetést és sok egyéb terhes fájdalmat, amelyekben az Isten szerint való igazi élet rajzolódik ki. Ha majd mindezt elszenveded, örülj, ahogy az Írás mondja, mert jutalmad bőséges a mennyekben,⁴² Jézus Krisztusban, a mi Urunkban, Akié a dicsőség mindörökké. Ámen.”

Kérdés: „Beleegyezésedet adod-e így módon mindebbe, Isten erejébe vetett reménnyel, és kijelented-e, hogy életed végéig kirtasz ezekben a fogadalmakban?”

Válasz: „Igen, Isten segítségével, tisztelendő atyám.”

A pap ezután a következő imát mondja:

„Isten, Aki nagy irgalmasságú és igen könyörületes, Aki megnyitja mérhetetlen jóságának tisztaságos irgalmát mindazok előtt, akik vággyal és forró szeretettel járulnak hozzá, Aki azt mondta, még ha meg is feledkeznek csecsemőjéről az asszony, én akkor sem feledkezem meg rólad,⁴³ Aki a te vágyadat is látja, és elhatározásodhoz hozzáadja saját erejét parancsainak teljesítésére, viselje gondodat, vegyen ölelő karjaiba, pajzsával óvjon téged, legyen számodra az ellenséggel szemben biztonságot nyújtó fal, állhatatosságod sziklája, vigasztaló támaszod, erődnek forrása, bátorságod kútforrása,⁴⁴ vitézséged szövetségese, hálótársad és segítséged, Aki megédesíti és megörvendezteteti szívedet Szentlelkének vigasztalásával, és méltat téged szent és szentélettű atyáink, Antal,⁴⁵ Euthümiosz,⁴⁶ Száva⁴⁷ és a vele lévők (nők esetében: a szent, első vértanú Tekla,⁴⁸ Eupraxia,⁴⁹ Olimpia⁵⁰ és a vele lévők) osztályrészére, akikkel együtt örökölni is fogod a Mennyek Országát, a mi Urunk Jézus Krisztusban, Akié a dicsőség, a hatalom, az ország és az erő, az Atyával és a Szentlélekkel együtt, most és mindenkor és mindörökkön örökké. Ámen.”

38 2Kor 8, 9: „Mert ismeritek a mi Urunk Jézus Krisztus kegyelmét; hogy gazdag létére szegénnyé lett értetek, hogy ti az ő szegénysége által meggazdagodjatok.” MBT.

39 Fil 2, 7. MBT.

40 2Kor 8, 9. MBT.

41 Mt 16, 24. MBT.

42 Mt 5, 6–12. MBT.

43 Ézs 49, 15. *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*. Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest, 1997. (A továbbiakban: SZJBT.)

44 Πορρισμός, szó szerint: bátorságod „biztosítója”. Az εὐψυχία („bátorság”) egyébként „lelki jószág” is jelent, itt mégis bátorsággal fordítottam, mert a felnyírandónak és a már felnyírt szerzetesnek is elsősorban erre lesz szüksége a rá váró testi és lelki kísértésekkel szemben. Az εὐψυχία-t körbevevő szinonimák is ezt az értelmezést támasztják alá.

45 (Egyiptomi) Nagy Szent Antal. Ünnepe az ortodox egyházi naptár szerint: Jan. 17.

46 Nagy Szent Euthümiosz, jan. 20.

47 „Megszentelt” Száva, dec. 5.

48 „Első vértanú” és „apostolokkal egyenlő” Tekla, szept. 24.

49 Júl. 25.

Miután a (jelölt) meghajtja a fejét, és a diakónus fennhangon mondja:

„Könyörögjünk az Úrhoz”,

a pap ráteszi a Szerartáskönyvet (a „szhimatológion”),⁵¹ és úgy mondja a következő imát, hogy mindenki hallja:

„Urunk, Istenünk, Aki parancsolatod által méltóknak mondtad azokat, akik az élet minden dolgát elhagyják, rokonokat, barátokat, és követnek téged,⁵² fogadd el a Te (a nevét mondja) szolgálát is, aki lemondott mindezekről⁵³ a Te szent parancsolataid szerint, és vezesd őt a Te igazságodban, aki minden habozás nélkül borult ide hozzád. Vedd körül a Te Szentlelked erejével, hogy semmilyen ellenséges mesterkedés ne vehessen erőt rajta, ajándékozz számára állhatatosságot, hogy mindig kedvedben járjon, Szentséges Nagyasszonyunk, Istennek Szülője és minden Szenteknek közbenjárásai által, akik kezdettől fogva kedvedben jártak. Mert áldott és dicsőített a Te fölöttébb tisztelt és fenséges neved, az Atyáé és Fiúé és Szentléleké, most és mindenkör és mindörökkön örökké. Ámen”

A pap: „Békesség mindnyájatoknak!”

A diakónus: „Fejünket hajtsuk meg az Úrnak!”

A pap:

„Urunk, Istenünk, Aki reménysége és menedéke vagy mindazoknak, akik Benned reménykednek, Aki a Te Krisztusod emberré válása által az üdvösség különféle útjait mutattad meg nekünk, fogadd el a Te (a nevét mondja) szolgálát, aki elhagyta a világi vágyakat és Tenéked, az Uralkodónak szánta oda magát élő, Neked tetsző áldozatul.⁵⁴ Végy el tőle minden testi vágyat és oktan képzelgést, hogy az érzéketlen hajszálak elvétele által elveszen magától minden oktan gondolatot és tettet, és méltóvá váljon arra, hogy magára vegye a Te boldogító igát és könnyű terhedet,⁵⁵ felvegye a keresztet és kövessen Téged⁵⁶, Uralkodóját. Őrizd meg őt a Te megszentelődésedben,⁵⁷ ajándékozz neki jó elhatározást a Te szent parancsolataid megőrzésében,

50 Olimpia diakonissza, júl. 25. Ez utóbbi esetben (vagy Száva és Tekla esetében) nem az egységesen használt görög nevek magyar helyesírását, hanem a hagyományos, a magyar liturgikus és világi gyakorlatban bevett írásmódot követtem. A nevek „magyarosításának” a kritériumát úgy próbáltam meghatározni, hogy ahol a görög szónak volt bevett, közismert magyar megfelelője, ott ezt használtam. Ahol ilyen nem volt, ott az átírási szabályzatot követtem.

51 Az ún. Nagy Szerartáskönyvet, amely minden, nemcsak a pap, hanem a püspök vagy a felnyíró papi személy (apát, főapát) által végzett szolgálatokat is magában foglalja, vagy csupán a különböző fokozatú szerzetesi avatásokat és felnyírásokat tartalmazó speciális szerartáskönyvet, az itt is említett σχηματολόγιον-t.

52 Krisztusnak itt idézett szavai negatív értelemben szerepelnek az evangéliumban. „Aki jobban szereti apját vagy anyját, mint engem, az nem méltó hozzám; aki jobban szereti fiát vagy leányát, mint engem, az nem méltó hozzám; és aki nem veszi fel keresztyét, és nem követ engem, nem méltó hozzám (Mt 10, 37–38) MBT. Ennek pozitív értelmében tehát, aki „elhagyott mindent, és követte” Jézust (Mt 19, 27), Jézus tanítása és „parancsolata által méltónak mondatik”.

53 Lk 9, 61; 14, 33.

54 Róm 12, 1. MBT.

55 Mt 11, 30. MBT.

56 Mt 16, 24; Mk 10, 38; Lk 14, 27. MBT.

számláld őt alkalmas időben a Te kiválasztottjaid közé. A Te Egyszülött Fiadnak kegyelme és emberszeretete által, Akivel áldott vagy Szentséges, Jóságos és Éltető Lelkessel együtt, most és mindenkor és mindörökkön örökké. Ámen.”

Ezután a pap rámutat a Szent Evangéliumra, és ezt mondja:

„Íme, Krisztus áll itt előtted láthatatlanul. Lásd, senki sem kényszerít arra, hogy ehhez a fogadalomhoz („szhímához”) járulj. Lásd, hogy saját elhatározásodból akárod eljegyezni magad a nagy és angyali szhímával.⁵⁸

Válasz: „Igen, tisztelendő atyám, saját elhatározásomból.”

Miután (a jelölt) így beleegyezését adta, a pap a Szent Evangéliumra helyezi az ollót, és így szól hozzá:

„Vedd az ollót, és add ide nekem.”⁵⁹

A pap átveszi azt, majd visszateszi az Evangéliumra, és megismétli az előbbi kérést. Ez háromszor ismétlődik meg, míg végül, miután megkapta az ollót, így szól a jelölthöz:

„Íme, Krisztus keze által veszed ezt.⁶⁰ Lásd, Kihez járulsz, Kihez csatlakozol, és kitől veszel búcsút.

Ezután a pap kézbe veszi az ollót, és ezt mondja:

„Áldott az Isten, Aki azt akarja, hogy minden ember üdvözljön, és az igazság megismerésére eljusson,⁶¹ s Aki áldott mindörökkön örökké.”

Majd a pap megnyírja kereszt alakban, miközben ezt mondja:

„Testvérünk (a nevét mondja)⁶² lenyíratja⁶³ fejének a haját az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében. Mondjuk érte: »Uram irgalmazz.«” TTT

És a testvérek éneklük:

„Uram irgalmazz.”

Ezután felöltözteti ruhájába, miközben ezt mondja:

„Testvérünk (a nevét mondja) felöltöztetik az örvendezés köntösébe⁶⁴ az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében. Mondjuk érte: »Uram irgalmazz.«”

Ezután felölti rá az övet, és közben így szól:

57 Vö. 1 Kor 1, 30. „...Őt tette nekünk Isten bölcsességgé, igazsággá, megszentelődéssé (ἀ?αἰά?ωδ? ἦ) és megváltássá.” MBT. Ezt azt jelenti, hogy a szerzetesjelöltnek mint Krisztus igazi követőjének és katonájának az ő „megszentelődését” kell megőriznie, helyesebben követnie.

58 Talán meglepő, hogy a jelölt csak „eljegyzí magát a nagy és angyali szhímával”, szoros értelemben véve tehát csak ez utóbbi tekinthető az „angyali élet” teljes földi tükröződésének. Erre utal az is, hogy a Nagy Szertartáskönyv a nagyfogadalom szertartásának ezt az alcímet adja: „A nagy és angyali szerzetesi fogadalom (szhíma) szertartása.” ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ. ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ ΤΟΥ ΜΙΚΡΟΥ ΣΧΗΜΑΤΟΣ ΗΤΟΙ ΤΟΥ ΜΑΝΔΥΟΥ. „ΑΣΤΗΡ”, ΑΘΗΝΑΙ, 1986, 199.

59 Az önkéntesség „kézzelfogható” jele következik, ami abból áll, hogy a pap figyelmeztetése után a jelöltnek magának kell háromszor a felnyíró kezébe adnia az ollót, amit az mindannyiszor visszatesz az Evangéliumra. Csak ezután történhet meg a felnyírás, amelynek szóbeli megfogalmazása is a jelölt önkéntességét hivatott hangsúlyozni.

60 Azaz a jelöltnek úgy kell tekintenie most és a továbbiakban felnyírójára, mint Krisztus „élő ikonjára”.

61 1Tim 2, 4.

„Testvérünk (a nevét mondja) felövezi derekát az igazság erejével⁶⁵ testének leigázására⁶⁶ az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében. Mondjuk érte: »Uram irgalmazza«.”

Majd fölteszi rá a fátyolos süveget,⁶⁷ és ezt mondja:

„Testvérünk (a nevét mondja) befedi a fejét az üdvösség sisakjával⁶⁸ és reménységével az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében. Mondjuk érte: »Uram irgalmazza«.”

Majd fölteszi a palliumot,⁶⁹ és így szól:

62 A felnyírás során elhangzik a szerzetes új neve. Különböző hagyományok vannak az új név kiválasztásával kapcsolatban. Az egyházi naptárnak a felnyírás napján ünnevelt szentjének nevét is adhatják, vagy pedig olyan nevet, amelynek kezdőbetűje megegyezik a szerzetes világi nevének kezdőbetűjével. A név megválasztása általában a felnyíró személytől függ. Vö. *Настольная книга священнослужителя. Пострижение в монашество*. Москва, 1983.361. (A továbbiakban: *Настольная книга*.) Az új név annak jelöl adatik, hogy a szerzetes „meghalt” a világnak, a régi ember nincs többé, számára új élet kezdődött, és ebben az új életben teljes engedelmisséget fogad előjárójának, teljesen Isten szolgálatának szenteli magát. A Nagy Horologion végén vagy az egyházi év mind a tizenkét hónapját felölelő Mineában, de olykor a Nagy Szertartáskönyv végén is megtalálható azoknak a neveknek a jegyzéke, amelyekből a felnyíró személy a felnyírandó jelölt számára nevet választhat.

63 A κεῖρεται medium-alakja is az önkéntességre utal.

64 A χιτών az újszövetségi szóhasználat szerint tulajdonképpen ingszerű, a derékon övvel összefogott „alsóruhát” (Mt 5, 40; Lk 3, 11; Jn 19, 23) jelent, a „felső” ruhával szemben. A jelölt, miután korábban már levette „addig viselt ruháit”, voltaképpen már felöltötte magára a legalsó „keresztelési-” vagy „vezeklőinget”, amelyet a görög szertartáskönyv nem említ, és amely az önként vállalt nincstelenséget jelenti. De említik mind az orosz, mind a szerb források. V.ö.: *Настольная книга*, 359., К. Никольский: *Пособие к изучению устава богослужения православной церкви*. С.-Петербург, 1900. 746. (A továbbiakban: Никольский.) Отац Јустин Попови?: *Монашки живот по светим оцима*. Београд, 1981. 199., 203. (A továbbiakban: ЈУстин Попови?.) Ez utóbbi fehér vagy világos színű is lehet, míg az itt említett „köntös” vagy másként alsóreverenda, és a többi ruhadarab is, minden esetben fekete. A fekete szín a szerzetest a halálra, bűnei siratására emlékezteti, míg az „örvendezés köntöse” (χιτών αγαλλιάσεως) azt jelzi, hogy aki magára ölti, megszabadul minden földi, világi bánattól, és Jézus Krisztus szavai iránti teljes engedelmisségével bevezetetik a romolhatatlan életbe. V.ö.: *Настольная книга*, 361. Az eredeti, a Septuaginta szerinti görög szöveg (az A. Rahlfs-féle 1935-ös Deutsche Bibelstiftung Stuttgart kiadásáról van szó) valószínűleg az Ézs 61, 10-re történő utalás, ahol a „χιτών εὐφοροῦντος” fordulattal találkozunk. Ezt erősíti meg az a tény is, hogy a nagyfogadalom szertartásában már ez utóbbi kifejezés szerepel, a teljes felöltöztetés után szinte szó szerint idézi az egész fent említett verset Ézsaiás próféciájából. Ld. ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ. ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΣΧΗΜΑΤΟΣ. „ΑΣΤΗΡ”, ΑΘΗΝΑΙ, 1986. 214-215.

65 Ef 6, 14.

66 Szó szerint: „megölésére”.

67 Καλυμμαύχιον: „kamilavka”, „papi süveg”, ami szerzetesek esetében fekete fátyollal van ellátva. Meg kell jegyezni, hogy kamilavkát már korábban is hordhatott, de a „fátyolt” csak most, a kisfogadalomra való felnyírás során kapja meg. Vö.: Никольский, 748.

68 Ef 6, 17.

„Testvérünk (a nevét mondja) fölveszi a palliumot, a nagy és angyali fogadalom jegyességének a jelét, a romolhatatlanság és a tisztaság öltözeteként az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében. Mondjuk érte: »Uram irgalmazz«.”

Majd fölhúzza lábára a sarukat, miközben ezt mondja:

„Testvérünk (a nevét mondja) felsaruzza lábát a békeesség evangéliuma hirdetésének a készségével⁷⁰ az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében. Mondjuk érte: »Uram irgalmazz«.”

Majd e szavak kíséretében ölti fel rá a palástot:⁷¹

„Testvérünk (a nevét mondja) fölvette a nagy és Angyali Fogadalom jegyességének a jelét az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében. Mondjuk érte: »Uram irgalmazz«.”⁷²

69 Nem azonos a római katolikus egyházban a pápa és az érsekek által használt megkülönböztető vállkendővel! De érdekes módon a görög és a szláv terminológia sem mindenben fedi egymást. A görög szertartáskönyvben a felnyíró imájának szövege szerint a *παλλίον* a szláv *параман*-al azonos, ami viszont a *παραμανδύας*-ból ered és kb. „palást-kiegészítést”, „kis palástot” jelent. Ez egy kisméretű, négyzet alakú kendő, rajta a kereszt jelével, amelyet zsinórok erősítenek a mellre vagy a vállra. Egyrészt Krisztus „boldogító igájára, és könnyű terhére” (Mt 11, 30) emlékezteti szüntelenül a szerzetest, másrészt Krisztusnak a kereszten elszenvedett szenvedéseire és kereszthalálára. Никольский, 746-747. Felvételének sorrendje is más a görög, mint az orosz vagy a szerb szertartás szerint. Az előbbiben a *παλλίον* felvételére az alsóreverenda felöltése után kerül sor, míg az utóbbiakban a „параман” még előbb, a legsós ruhára, a már említett „keresztelési ingre” kerül fel. Ld. *Настольная книга*, 361., Юстин Попови?, 203–204.

70 Ef. 6, 15.

71 Újg.: *μανδύας* (palást, kat. köpeny), óg.: *μανδύη* (gyapjúköpeny). Egyébként a szertartás szövegében nemcsak morfológiailag újgörög (vagy a katharevuszában használatos) kifejezések fordulhatnak elő, hanem az is, hogy a szöveg formailag az ógörög alakot idézi, de fordítása inkább az újgörögben meghonosodott jelentésáryalata szerint kívánatos. Ilyen például az előbbi „jegyességének jelét” kifejezés, melyben az óg. *ἄρραβών* „foglalt, biztosítékot” jelent, míg az újgörög *ἄρραβώνας* „jegyességet, eljegyzést”. Ezt a tényt csak jelezném, mert fő célom a szertartás egyes mozzanatainak, kifejezéseinek a tartalmi kommentálása és nem nyelvtörténeti elemzése volt. A *μανδύας* egyébként ujjatlan, ami a magyarázók szerint egyrészt azt jelzi, hogy a szerzetes nem cselekedhet többé az ó-ember akarata szerint, másrészt, a szabadabb mozgás lehetőségével az angyali életre, azaz az angyalok „szárnyára” emlékeztet. Ld. Никольский, 747., és *Настольная книга*, 361–362. Meg kell még jegyezni, hogy a „palástot” a szerzetes nem mindig, hanem csak kivételes, nagy ünnepi alkalmakon viseli.

72 A görög Szertartáskönyv nem tesz említést az olvasófűzér átadásáról, melyet görögül: *κομπλοχοῖνι*-nek neveznek, mivel görög helyi szokás szerint a szerzetesek ezt csak az áthosz-hegyi monostorokban végzett felnyírások során kapják meg, a Szent Hegyen kívül azonban nem mindenhol, csak néhány monostorban. Ez nem jelenti azt, hogy a szerzetes nem is használja, hanem azt, hogy nem feltétlen tartozéka a felnyírás szertartásának. Mind az orosz, mind a szerb források megemlítik viszont az olvasófűzér (четки, a „megszámlálni” szóból) átadását a felnyírt szerzetesnek a szertartás során, mint a teljes szerzetesi „fegyverzet” tartozékát, utolsó „öltözetét”, amit a felnyíró „lelki kardnak” nevez az Efezusi levél alapján: „Vegyétek fel az üdvösség sisakját is, és a *Lélek kardját*, amely az Isten beszéde” (6, 17.). Ezt a Jézus-ima és a leborulások számlálására kapja, melyeket napi imarendje szerint el kell végeznie. A felnyíró a következő imát mondja: „Testvérünk felveszi a Lélek kardját, amely az Isten beszéde, a Jézus-ima szüntelen végzésére, hogy az Úr Jézus neve mindig értelmében, szívében, gondolatában és ajkain legyen, és

Ezek után így folytatja:

„Könyörögjünk az Úrhoz.”

„Urunk, Istenünk, vezesd be szolgádat (a nevét mondja) a Te lelki akolodba⁷³, és számláld őt a Te értelmes nyájadhoz.⁷⁴ Tisztítsd meg gondolkodását a testi vágyaktól és e földi lét hiábavaló csalárdságától. Add meg számára, hogy szüntelenül emlékezzen a javakra, amelyeket azok számára készítettél, akik szeretnek Téged,⁷⁵ és akik megfeszítették magukat⁷⁶ az életnek a Te Országodért. Mert Te vagy a mi lelkünk pásztora és gondviselője,⁷⁷ és Néked zengünk dicsőséget, Az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek, most és mindenkor és mindörökkön örökké. Ámen.”

Ha nem tartanak Liturgiát, a következő „Békességes könyörgést” kell mondani, majd az apostoli és evangéliumi olvasmányok következnek, végül a felnyírt személy gyertyát, Szent Evangéliumot⁷⁸ és keresztet kap, majd fogadja a testvérek köszöntését.

„Békességben könyörögjünk az Úrhoz.”⁷⁹

Kórus: „Uram irgalmaz.”

„A fentről való békességért és lelkünk üdvösségeért könyörögjünk az Úrhoz.”⁸⁰

„Az egész világ békéjéért, Isten szent egyházainak jólétéért és a mindenek egyesüléséért könyörögjünk az Úrhoz.”

„A mi testvérünkért (a nevét mondja) és Istentől való oltalmáért és segítségéért könyörögjünk az Úrhoz.”

„Hogy feddhetetlenül, elítéltetés nélkül és akadálytalanul jusson el a szerzetesi fogadalom céljához, könyörögjünk az Úrhoz.”

„Hogy éljen Isten teljes félelmében, tiszteletében és tisztaságban, könyörögjünk az Úrhoz.”

„Hogy levesse az őembert, és felöltse az újat, aki Isten tetszése szerint teremtetett,⁸¹ könyörögjünk az Úrhoz.”

szakadatlanul mondja: «Uram Jézus Krisztus, Isten Fia, könyörülj rajtam, bűnösön». Ld. K. Никольский. 748–749.; Јустин Попови?, 205.

73 Jn 10, 1, 16.

74 Τῷ λογικῷ σου ποιμνίῳ... „értelmi nyáj”-nak is lehetett volna fordítani. E kifejezés mögött nyilván az van, hogy szembeállítja az embert mint a „teremtés koronáját” a „nem beszélő” (ἄλογος), azaz „oktalan” állatok nyájával, amelyhez a Szentírás is hasonlítja olykor az Istent nem ismerő, vagy szándékát nem értő embert: „Ha keseregne a szívem, és sajogna a bensőm, akkor olyan ostoba és tudatlan volnék veled szemben, mint az állat.” (Zsolt. 73, 21–22.) MBT.

75 IKor 2, 9. MBT.

76 Gal 2, 20; Gal 5, 24. MBT.

77 IPt 2, 25.: „Mert olyanok voltatok, mint a tévelygő juhok, de most megtértetek lelketek pásztorához és gondviselőjéhez.” MBT.

78 Evangéliumos könyvet csak a szerzetespap kap, a nem papi rangban lévő szerzetesnek csak keresztet és égő gyertyát adnak a kezébe. K. Никольский, 749–750.

79 Az itt következő könyörgések alapjául – a speciálisan a fogadalmat tett személyre vonatkozóak kivételével – a magyar ortodox egyházközösségekben használt, Berki Feriz által készült fordítás szolgál. *Liturgikon I.*, 51–61.

80 A szertartáskönyv nem jelzi, de feltételezi, hogy a kórus minden egyes könyörgésre ugyanazt válaszolja: „Uram irgalmaz.”

„Az ő bűneinek megbocsátásáért és elengedéséért könyörögjünk az Úrhoz.”

„Hogy mentse meg őt és bennünket minden bánattól, haragtól, veszedelemtől és szükségstől, könyörögjünk az Úrhoz.”

„Oltalmaz, üdvözits, irgalmaz és őriz meg minket, Isten, a Te kegyelmeddel.”

„Szentséges, tisztaságos, föltöbb áldott, dicsőséges Nagyasszonyunkról, Istennek Szülőjéről és Örökszűz Máriáról minden szentekkel együtt megemlékezvén, önmagunkat és egymást, s egész életünket Krisztus Istenünknek ajánljuk.”

(Kórus: „Néked Uram”)⁸²

(A pap:)⁸³ „Mert szent vagy, mi Istenünk, és Néked dicsőséget zengünk, az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek, most és mindenkor és mindörökkön örökké. Ámen.”

„Valahányan Krisztusban keresztkedtetek, Krisztusba öltözködtetek.”⁸⁴ Alleluja.”

Prokimen:⁸⁵ „Az Úr az én világosságom és üdvösségem: kitől kellene félnem?”⁸⁶

Vers: „Az Úr oltalmazza életemet: kitől kellene remennem?”⁸⁷

Az apostoli olvasmány felolvasása következik:

„Felolvasás Pál apostolnak az Efezusiakhoz írt leveléből.” (Ef 6, 10–17.)⁸⁸

„Testvéreim!”⁸⁹ Erősödjete meg az Úrban és az ő hatalmas erejében. Öltsetek magatokra az Isten fegyverzetét, hogy megállhassatok az ördög mesterkedéseivel szemben. Mert a mi harcunk nem test és vér ellen folyik, hanem erők és hatalmak ellen, a sötétség világának urai és a gonoszság lelkei ellen, amelyek a mennyei magasságban vannak. Éppen ezért vegyétek fel az Isten fegyverzetét, hogy ellenállhassatok a gonosz napon, és mindent leküzdve megállhassatok. Álljatok meg tehát, felővezve derekatokat igazságszeretettel, és magatokra öltve a megigazulás páncélját, felsaruzva

81 Ef 4, 22–24. MBT.

82 Ez a válasz nincs benne a Szerartáskönyvben, de magától értetődik.

83 Ha van diakónus, a fenti könyörgéseket mind ő mondja, a (szerzetes)pap, vagy a püspök pedig csak a befejező „fennhangot”.

84 *Liturgikon I.*, 61. Ez az ének hangzik el, akárcsak itt, egymás után háromszor a keresztelési szertartás során is és Húsvétkor, Karácsonykor, valamint más nagy ünnepeken az ún. „Háromszorszent” ének helyett a Liturgián. (A korai egyházban ugyanis elsősorban Húsvéthoz, később pedig nagy ünnepekhez is kötötték a keresztség felvételét.) Arra emlékeztet, hogy az imént fogadalmat tett szerzetes mintegy másodszor keresztkedett meg. Az ének a Gal 3, 27-re utal: „Akik Krisztusba keresztkedtetek meg, Krisztust öltöttétek magatokra.” MBT.

85 Azaz „előszöveg” vagy „elővers”, amely az alkalomnak megfelelően változó, általában zsoltárvers, melyet ószövetségi vagy apostoli szentírási olvasmányok előtt olvasnak, illetve énekelnek. Tartalma az adott olvasmány tartalmához, vagy az egyházi ünnep, ünnepi esemény mondanivalójához igazodik.

86 Zsolt 27, 1. (26, 1.) SZJBT.

87 Zsolt 27, 1. (26, 1.) SZJBT.

88 Az apostoli olvasmányt általában egy püspöki imával felavatott felolvasó recitálja, de szükség esetén bármelyik, az egyházhoz tartozó hívő is olvashatja, míg az evangéliumi olvasmányt csak diakónus, pap, vagy püspök.

89 Az apostoli levelek liturgikus felolvasása általában így kezdődik, akkor is, ha a „Testvéreim!” megszólítás nincs benne az eredeti felolvasandó levélrészletben.

a lábatokat a békesség evangéliuma hirdetésének a készségével. Vegyétek fel mindenképpen a hit pajzsát, amellyel kiolthatjátok a gonosznak minden tüzes nyilát. Vegyétek fel az üdvösség sisakját is, és a Lélek kardját, amely az Isten beszéde.”⁹⁰

„Alleluja, Alleluja, Alleluja.”

„Íme ez a szegény kiáltott, az Úr meghallgatta, és kiszabadította minden szorongatásából.”⁹¹

(Diakónus vagy pap:) „Felolvasás Máté Szent Evangéliumából.”

„Ezt mondta az Úr:⁹² Aki jobban szereti apját vagy anyját, mint engem, az nem méltó hozzám; aki jobban szereti fiát vagy leányát, mint engem, az nem méltó hozzám; és aki nem veszi fel keresztjét, és nem követ engem, nem méltó hozzám.”⁹³ Jöjjetek énhozzám mindnyájan, akik megfáradtatok, és meg vagytok terhelve, és én megnyugvást adok nektek. Vegyétek magatokra az én igámat, és tanuljátok meg tőlem, hogy szelíd vagyok, és alázatos szívű, és megnyugvást találtok lelketeknek. Mert az én igám boldogító, és az én terhem könnyű.”⁹⁴

Diakónus: „Irgalmazz nekünk, Isten, a Te nagy irgalmasságod szerint, könyörgünk Hozzád, hallgass meg és irgalmazz.”⁹⁵

„Könyörgünk még Isten (a nevét mondja) szolgája bűneinek megbocsátásáért és elengedéséért.”

Pap: „Mert irgalmas és embereket szerető Isten vagy, és Néked dicsőséget zengetünk, az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek, most és mindenkor és mindörökkön örökké.”⁹⁶

(Kórus:) „Ámen.”

Majd átadja neki a keresztet, és így szól:

„Ezt mondta az Úr: Ha valaki énutánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye fel a keresztjét, és kövessen engem.”⁹⁷

Majd e szavak kíséretében ad égő gyertyát a kezébe:

„Ezt mondta az Úr: Úgy ragyogjon a ti világosságotok az emberek előtt, hogy lássák jó cselekedeteiteket, és dicsőítsék a ti mennyei Atyákat.”⁹⁸

Most következik a testvérek köszöntése,⁹⁹ miközben éneklük a következő sztichirát, 1. hangra:¹⁰⁰

„Ismerjük meg, testvérek, a titok hatalmát, mert a bűnből az atyai házhoz visszatérő tékozló fiúnak a jóságos atya elébe megy, megcsókolja őt, s újból megajándékozza

90 MBT.

91 Zsolt 34, 7. (33, 7.) SZJBT. Az Alleluját és a zsoltárverset a felolvasó vagy a kórus recitálja, illetve énekl.

92 Az evangéliumi perikópák liturgikus felolvasása vagy ezekkel a szavakkal, vagy egy cselekménnyel, illetve történésre utaló „Abban az időben...” bevezetővel kezdődik.

93 Mt 10, 37–38. MBT.

94 Mt 11, 29–30. MBT.

95 Liturgikon I., 66.

96 Liturgikon I., 68.

97 Mk 8, 34. MBT.

98 Mt 5, 16. MBT.

eredeti méltósága jegyeivel,¹⁰¹ és a fentieknek titokzatos vigasságot készít,¹⁰² feláldozva a meghízalt tulkot, hogy életünk méltó legyen az áldozó, emberszerető Atyához és a dicső Áldozathoz, a mi lelkünk Üdvözítőjéhez.”¹⁰³

A testvérek köszöntése után következik az elbocsátás.¹⁰⁴

Tudni kell, hogy az újonnan felnyírt szerzetesnek öt napon át a templomban kell tartózkodnia, nem szabad semmilyen munkát végeznie, kivéve az olvasást,¹⁰⁵ amennyiben tud.

99 Általában (háromszor megismételt) testvéri csókkal történik. Vö.: Róm 16, 16: „Köszöntések egymást szent csókkal.” *MBT*. Érdekes, hogy szerb szokás szerint hogyan történik az üdvözlés: minden egyes szerzetes odamegy, megcsókolja a keresztet, majd az újonnan felnyírtat, és megkérdezi tőle: „Mi a neved, testvér?” Mire ő mindenkinek megmondja az új nevét. Erre ezt válaszolja neki: „Üdvözlülj az angyali rendben!” Vö.: Јустин Попови?, 206.

100 A görög szertartáskönyv szerint „Ἰδιόμελον”-t, (Vö. még: ΤΡΙΩΔΙΟΝ ΚΑΤΑΝΥΚΤΙΚΟΝ. ΕΚΔΟΣΕΙΣ „ΦΩΣ”, ΑΘΗΝΑΙ, 1987.), ami megegyezik a Nagyböjtöt előkészítő második vasárnap, az ún. „Tékozló fiú vasárnapja” szombat esti Vecsernyéjének második „triódioni sztychirájával”. *Hymnologion II.*, 10.

101 Vö.: Lk 15, 22: „Az apa viszont ezt mondta szolgáinak: Hozzatok ki hamar a legszebb ruhát, és adjátok reá, húzzatok gyűrűt a kezére, és sarut a lábára!” *MBT*.

102 A himnuszalköltészet kifejezése arra utal, hogy ez a „vigasság”, az ószövetségi hagyomány szerint egyúttal szimbolikus vallásos hálaáldozatot is jelenthetett, amellyel egy személy családtagjaival, barátaival együtt háláját rótta le a „fentieknek”, azaz Istennek, valamilyen súlyos megpróbáltatásból való szabadulásáért. Vö.: Lev 3; 7.

103 *Hymnologion II.*, 10. Itt, a szertartás végén válik nyilvánvalóvá, hogy a szerzetesi fogadalomtétel lelki alapszituációja valóban nem más, mint az elveszett tékozló fiú visszavágyakozása a „távoli vidékről” az atyai házba, és végül visszaérkezése és ünnepélyes visszafogadása, ahogyan az ének szól: „eredeti méltóságába” (vö. Lk 15, 11–32). Ezt foglalja mintegy költői keretbe a szertartás elején elhangzó első ének: „Ölelő atyai karjaidat hamar tárd ki nekem, mert tékozlón elprédáltam életemet...”, és a legutolsó, amely a megbocsátásról és az ünnepi vigasságról szól.

104 Minden jelentősebb ortodox szertartás az ún. „elbocsátással” fejeződik be, amelyben a pap vagy a püspök Krisztus irgalmát és üdvözítését kéri az egybegyűlt hívőkre Szűz Mária, az apostolok, a szentek, és az adott napon ünnepelt szent, illetve szentek imái és közbenjárásai által.

105 Az „olvasás” alatt természetesen imákat, a napi liturgikus ciklus előírt szövegeit, szentírási olvasmányokat és egyházatyák írásait, lelki irodalmat kell érteni.

ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ

ΤΟΥ ΜΙΚΡΟΥ ΣΚΗΜΑΤΟΣ

ΗΤΟΙ

ΤΟΥ ΜΑΝΔΥΟΥ.

Μετά τὸ κρησθῆναι τὸ μικρὸν, καὶ ἀρξασθαι τῆς Ἀδελφῆς τῶν Ὁρῶν, εἰσφέρει ὁ Ἐκκλησιάρχης τὸν μέλλοντα ἀποκαρῆναι, καὶ ποιῆ ἡγουκλισίας ἐμπροσθεν τῶν ἁγίων Θυρῶν, καὶ εἰς τοὺς Χορὸς ἀνά μίαν, εἴτα τῷ Ἠγμένῳ· καὶ τότε ἐξελθὼν ἐν τῷ Νάρθηκι, ἀποτίθεται τὰ συνηθημένα. Καὶ ἀρξαμένης τῆς Δείας Λειτουργίας, ἵσταται ἐπὶ τῶν βασιλικῶν πυλῶν ἄζωστος, ἀνυπόδετος, καὶ ἀσκεπής.

Ψαλλομένων δὲ τῶν Ἀντιφώνων, μετὰ τὴν Εἰσόδον, λέγεται τὸ Κοντάκιον τῆς ἡμέρας εἰς τὸ Δόξα· εἰς δὲ τὸ, Καὶ νῦν, ψαλλεται τὸ παρὸν Τροπάριον, Ἦχος α΄.

Τὸν τάφον σου Σωτήρ.

Αγαλλας πατρικὰς, διανοῖξαι μοι σπεύσον· ἀσώτως τὸν ἔμὸν, κατηνάλωσα βίον· εἰς πλοῦτον ἀδαπάνητον, ἀφορῶν τῶν οἰκτιρμῶν σου Σωτήρ, νῦν πτωχεύουσιν, μὴ ὑπερίδῃς καρδίαν· σοὶ γὰρ Κύριε, ἐν κατανύξει κραυγᾶς· Ἠμάρτον Πάτερ, εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ἐνώπιόν σου.

Τούτου δὲ ψαλλομένου τρεῖς, εἰσάγεται παρὰ τοῦ Ἐκκλησιάρχου ὁ Ἀδελφός, ποιῶν κατὰ τρεῖς τόπους ἡγουκλισίας ἀνά τρεῖς, μέχρι τῶν ἁγίων Θυρῶν.

Καὶ ἀναστάντα κατηχεῖ αὐτὸν ὁ Ἠγούμενος, οὕτως·

Ανοῖξον τὰ τῆς καρδίας σου ὦτα, Ἀδελφε, καὶ ἀκουσον τῆς φωνῆς τοῦ Κυρίου, λεγούσης· Δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες, καὶ πεφορτισμένοι, καὶ ἐγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς· ἄρατε τὸν ζυγὸν με ἐφ' ὑμᾶς, καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πρᾶξός εἰμι, καὶ ταπεινός τῇ καρδίᾳ, καὶ εὐρήσετε ἀνάπαισιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. Νῦν οὖν τὴν προσήκουσαν ἀπόκρισιν πρὸς ἐκά-

στην τῶν ἐρωτήσεων, μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς, ἀπόδος τῷ Θεῷ. Ἀσφαλῶς δὲ γίνωσκε, ὅτι αὐτὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν, μετὰ τῆς παννυμνῆς αὐτῆς Μητρὸς, καὶ τῶν ἁγίων Ἀγγέλων, καὶ πάντων τῶν Ἁγίων αὐτῆς, ἐνταῦθα πάρεστιν, ἐνωτιζόμενος τὰ παρὰ σὺ ἐκπορευόμενα λόγια· ἵνα, ὅταν ἔλθῃ κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς, ἀποδώσῃ σοι, ὃ καθ' ὃ μέλλεις συνταγῆναι καὶ καθομολογῆσαι, ἀλλὰ καὶ ὃ ἂν φυλάξεις, ὃ ὁμολογήσεις. Νῦν ἔν, εἰ ἐν ἀληθείᾳ προσέρχῃ τῷ Θεῷ μετὰ προσοχῆς ἀποκρίνου ἡμῖν, πρὸς ὃ μέλλεις ἐπερωτᾶσθαι.

Ἐρώτησις. Τί προσῆλθες, Ἀδελφέ, προσπίπτων τῷ ἁγίῳ Θυσιαστηρίῳ, καὶ τῇ ἁγίᾳ Συνοδίᾳ ταύτῃ;

Ἀπόκρισις. Ποθὼν τὸν βίον τῆς ἀσκήσεως, τίμιε Πάτερ.

Ἐρώτησις. Ποθεῖς ἀξιωθῆναι τῷ Ἀγγελικῷ Σχήματι, καὶ καταταγῆναι ἐν τῷ χορῷ τῶν Μοναζόντων;

Ἀπόκρισις. Ναί, τοῦ Θεοῦ συνεργούντος, τίμιε Πάτερ.

Ὁ Ἱερεὺς·

Ὅντως καλὸν ἔργον καὶ μακάριον ἐξελέξω, ἀλλ' ἐάν καὶ τελειώσης· τὰ γὰρ καλὰ ἔργα κόπῳ κτῶνται, καὶ πόνῳ κατορθοῦνται.

Ἐρώτησις. Ἐκυσία σὺ τῇ γνώμῃ προσέρχῃ τῷ Κυρίῳ;

Ἀπόκρισις. Ναί, τοῦ Θεοῦ συνεργούντος, τίμιε Πάτερ.

Ἐρώτησις. Μὴ ἐν τινος ἀνάγκῃ, ἢ βίᾳ;

Ἀπόκρισις. Οὐχί, τίμιε Πάτερ.

Ἐρώτησις. Παραμένεις τῷ Μοναστηρίῳ, καὶ τῇ ἀσκήσει, ἕως ἐσχάτης σου ἀναπνοῆς;

Ἀπόκρισις. Ναί, τοῦ Θεοῦ συνεργούντος, τίμιε Πάτερ.

Ἐρώτησις. Φυλάττεῖς σεαυτὸν ἐν παρθενίᾳ, καὶ σωφροσύνῃ, καὶ εὐλαθείᾳ;

Ἀπόκρισις. Ναί, τοῦ Θεοῦ συνεργούντος, τίμιε Πάτερ.

Ἐρώτησις. Σώζεις μέχρι θανάτου τὴν ὑπακοὴν τῷ Προεστώτι, καὶ πᾶσιν τῇ ἐν Χριστῷ Ἀδελφότητι;

Ἀπόκρισις. Ναί, τοῦ Θεοῦ συνεργούντος, τίμιε Πάτερ.

Ἐρώτησις. Ὑπομένεις πᾶσαν θλίψιν καὶ στενοχωρίαν τοῦ μονήρους βίου, διὰ τὴν Βασιλείαν τῶν οὐρανῶν;

Ἀπόκρισις. Ναί, τοῦ Θεοῦ συνεργούντος, τίμιε Πάτερ.

Εἶτα λέγει ὁ Ἱερεὺς τὴν Κατήχησιν.

Βλέπε, Τέκνον, οἷας συνθήκας δίδως τῷ Δεσπότη Χριστῷ· Ἄγγελοι γὰρ πάρεσιν ἀοράτως, ἀπογραφόμενοι τὴν ὁμολογίαν σου ταύτην, ἣν καὶ μέλλεις ἀπαιτεῖσθαι ἐν τῇ δευτέρᾳ Παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ὑψηγοῦμαι οὖν σοι τὴν τελειοτάτην ζωὴν, ἐν ᾗ κατὰ μίμησιν ἢ τοῦ Κυρίου πολιτεία διαδείκνυται, διαμαρτυρούμενος ἅπερ χρή ἀσπάσασθαι σε, καὶ ὧν περ δέον ἐκφυγεῖν. Ἰδοὺ γὰρ προέθου, Τέκνον, τὸ προσελθεῖν καὶ δουλεύειν τῷ Κυρίῳ. Εἰ οὖν βούλει Μοναχὸς γενέσθαι, πρὸ πάντων καθάρισον σεαυτὸν ἀπὸ παντός μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐπιτιτελῶν ὁγισυήν ἐν φόβῳ Θεοῦ. Κτῆσαι ταπεινοφροσύνην, δι' ἧς κληρονόμος γενήσῃ τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν· ἀπόθου τῆς βιωτικῆς συνηθείας τὸ θράσος· ὑπακοὴν ἔχε πρὸς πάντας· Ἀγόγγυστος ἔσο ἐν ταῖς ἐπιτασσομέναις σοι διακονίαις· ἐν τῇ εὐχῇ καρτερικός· ἐν ταῖς ἀγρυπνίαις μὴ κατόκνει· ἐν τοῖς πειρασμοῖς μὴ ἀθύμει· ἐν τῇ νηστείᾳ μὴ ἐκλύου. Γίνωσκε δέ, ὅτι διὰ προσευχῆς καὶ νηστείας δεῖ ἐξελεώσασθαι σε τὸν Θεόν. Ἐν ταῖς ἀσθενείαις μὴ ὀλιγῶρει· ἐπιτήρει δὲ τοὺς πονηροὺς λογισμοὺς· οὐ γὰρ μέλλει παύσασθαι ὁ ἐχθρὸς, ὑποβάλλων σοι μνήμην τοῦ προτέρου βίου, καὶ μῖσος πρὸς τὴν ἐνάρετον πολιτείαν. Χρὴ οὖν σε, ἀρξάμενον τῆς ὁδοῦ, τῆς ἀπαγωγῆς ἐπὶ τὴν Βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, μὴ στραφῆναι εἰς τὰ ὀπίσω· οὐ γὰρ εὐθετος ἔση εἰς τὴν Βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Μὴ οὖν προτιμήσῃς τι τοῦ Θεοῦ· μὴ ἀγαπήσῃς μήτε πατέρα, μήτε μητέρα, μήτε ἀδελφῆς, μήτε τινὰ τῶν ἰδίων, μήτε σεαυτὸν ἀγαπήσῃς ὑπὲρ τὸν Θεόν· μὴ ταῖς βασιλείαις τοῦ κόσμου, ἢ ἀνάπausιν οἰανδῆποτε καὶ τιμῇ· μὴ πτωχείαν ἀποστραφῆς, μὴ κακουχίαν, μὴ ἐξουδένωσιν ἀνθρώπων, μήτε τι ἄλλο, ὃ νομίζεις εἶναι δυσχερές, καὶ κωλυθῆς τρέχειν ὀπίσω τοῦ Χριστοῦ· ἀλλ' αἰεὶ ἐνοπτριζόμενος τὰ ἐν ἐλπίδι τῶν κατὰ Θεὸν ζώντων ἀγαθῶν, καὶ τοὺς ἀπ' αἰῶνος λογιζόμενος Μάρτυρας καὶ Ὁσίους, οἳ πολλοῖς ἰδρῶσι, καὶ πόνοις, καὶ μυρίοις αἵμασι, καὶ θά-

ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ ΤΟΥ ΜΙΚΡΟΥ ΣΧΗΜΑΤΟΣ. 193

ναίτοις ταῦτα ἐκτίσαντο, γῆφε ἐν πᾶσι κακοπάθησον, ὡς καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ, ὅς, πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, δι' ἡμᾶς ἐπτώχευσε, γενόμενος καθ' ἡμᾶς, ἵνα ἡμεῖς πλουτήσωμεν τὴν Βασιλείαν αὐτοῦ. Καὶ δεῖ οὖν καὶ ἡμᾶς μιμητάς γενέσθαι αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτόν πάντα ὑπομεῖναι, προκόπτοντας ἐν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ ἡμέρας καὶ νυκτός· αὐτὸς γὰρ ὁ Κύριος εἶπεν· Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν, καὶ ἀράτω τὸν σταυρόν αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθείτω μοι· ὅπερ ἐστὶ, παρεσκευασμένον αἰεὶ εἶναι μέχρι θανάτου πρὸς πᾶσαν ἐκπλήρωσιν τῶν αὐτοῦ ἐντολῶν· καὶ γὰρ πεινᾶσαι ἔχεις, καὶ διψῆσαι, καὶ γυμνητεῦσαι, ὑβρισθῆναι τε καὶ χλευασθῆναι, ὀνειδισθῆναι, καὶ διωχθῆναι, καὶ πολλοῖς ἄλλοις περιχθῆναι λυπηροῖς, οἷς ἡ κατὰ Θεὸν ζωὴ χαρακτηρίζεται· καὶ ὅταν ταῦτα πάντα πάθῃς, Χαῖρε, φησὶν, ὅτι ὁ μισθός σου πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

Ἐρωτήσεις. Ταῦτα πάντα ἔγω καθομολογεῖς, ἐπ' ἐλπίδι τῆς δυνάμεως τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐν ταύταις ταῖς ὑποσχέσεσι διακαρτερεῖν συντάσσει μέχρι τέλους ζωῆς, χάριτι Χριστοῦ;

Ἀποκρίσεις. Ναί, τοῦ Θεοῦ συνεργούντος, τίμιε Πάτερ.

Καὶ εὐθὺς ἀπεύχεται ὁ Ἱερεὺς.

Ο πανοικτίρμων οὖν Θεὸς καὶ πολυέλεος, ὁ τὰ ἄχραντα σπλάγχνα τῆς αὐτοῦ ἀνεξιχνιάστου ἀγαθότητος ὑπανοίγων παντὶ τῷ προσερχομένῳ αὐτῷ, πόθῳ, καὶ ἀγάπῃ θερμῇ· ὁ εἰπὼν, ὅτι ἐπιλήσεται γυνὴ τὰ ἔκγονα αὐτῆς, ἢ ἐγὼ ἐπιλήσομαί σου· ὁ καὶ τὸν σὸν πόθον εἰδὼς, καὶ τῇ προθέσει σου ἐπιβάλλων τὴν παρ' ἑαυτοῦ δύναμιν, πρὸς ἐκπλήρωσιν τῶν αὐτοῦ ἐντολῶν, ἐπιλάβοιτο, καὶ ἐπαγκαλίσαιτο, καὶ ὑπερασπίσαι σου, καὶ γένοιτό σοι τεῖχος ὀχυρόν ἀπὸ προσώπου ἐχθροῦ, πέτρα ὑπομονῆς, παρακλήσεως ἀφορμὴ, εὐτονίας χορηγὸς, εὐψυχίας πορισμὸς, ἀνδρίας συναγωνιστῆς· συγκοιταζόμενος, συνανισταμένος, γλυκαίνων καὶ εὐφραίνων σου τὴν καρδίαν τῇ παρακλήτῃ τοῦ Ἀγίου σὸντοῦ Πνεύματος, ἀξιῶν σε καὶ τῆς μερίδος τῶν

αγίων καὶ ὁσίων Πατέρων ἡμῶν, Ἀντωνίου, Εὐθυμίου, Σάββα, καὶ τῶν σὺν αὐτοῖς· (Ἐπὶ δὲ Γυναικῶν· Τῆς ἀγίας Πρωτομάρτυρος Θεέλης, Εὐπραξίας, Ὀλυμπιάδος, καὶ τῶν σὺν αὐταῖς·) μεθ' ὧν καὶ κληρονομήσεις τὴν Βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν· ᾧ ἡ δόξα, καὶ τὸ κράτος, καὶ ἡ βασιλεία, καὶ ἡ δύναμις, σὺν τῷ Πατρὶ, καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Εἶτα κλίναντος αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν, καὶ τοῦ Διακόνου εἰπόντος· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν· τίθησιν ὁ Ἱερεὺς ἐπ' αὐτῷ αὐτοῦ τὸ σχηματολόγιον, καὶ λέγει τὴν Εὐχὴν ταύτην εἰς ἐπήκουσιν πάντων·

Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀξίους εἶναι νομοθετήσας τοὺς τὰ βιωτικά πάντα καταλιπόντας, καὶ συγγένειαν, καὶ φίλους, καὶ ἀκολουθήσαντάς σοι, πρόσδεξαι καὶ τὸν δοῦλόν σου (τόν δε), τὸν ἀποταξάμενον πᾶσι τούτοις, κατὰ τὰς ἀγίας ἐντολάς σου, καὶ ὀδήγησον αὐτὸν ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου, προσπίπτοντά σοι ἀμεγεωρίστως· τείχισον αὐτὸν ἐν τῇ δυνάμει τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος, εἰς τὸ μὴ δύνασθαι ἐνεργεῖν κατ' αὐτοῦ πᾶσαν ἐναντίαν μηχανὴν, ὑπομονὴν αὐτῷ δωρούμενος, πρὸς τὸ εὐαρεστεῖν σοι διαπαντός· πρεσβείαις τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου, καὶ πάντων τῶν Ἀγίων, τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων· Ὅτι εὐλόγηται, καὶ δεδοξασται τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου, τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Ὁ Ἱερεὺς· Εἰρήνη πᾶσι.

Ὁ Διακόνος· Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν.

Ὁ Ἱερεὺς·

Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἡ ἐλπίς καὶ καταφυγὴ πάντων τῶν ἐλπίζόντων ἐπὶ σέ, ὁ διαφορὸς ὁδὸς σωτηρίας ἡμῖν ὑποδείξας, διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Χριστοῦ σου, πρόσδεξαι τὸν δοῦλόν σου (τόν δε), τὸν ἀπολιπόντα τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας, καὶ ἑαυτὸν προσενέγκαντα σοὶ τῷ

Δεσπότη, θυσίαν ζῶσαν, εὐάρεστον. Περιέλε ἀπ' αὐτοῦ πᾶσαν σαρκικὴν ἐπιθυμίαν, καὶ τὰς ἀλόγους προλήψεις· ἵνα, τῇ ἀφαιρέσει τῶν ἀναισθητῶν τριχῶν, συναποβαληται καὶ τὰς ἀλόγους ἐνθυμήσεις τε καὶ πράξεις, καὶ ἀξιώσῃ ἀναλαβεῖν τὸν ζυγὸν σου τὸν χρηστὸν, καὶ τὸ ἐλαφρὸν σου φορτίον, καὶ ἄραι τὸν σταυρὸν, καὶ ἀκολουθῆσαι σοι τῷ Δεσπότη. Διατήρησον αὐτὸν εἰς τὸν σὸν ἀγισμὸν, καὶ δώρησαι αὐτῷ πρόθεσιν ἀγαθὴν, ἐν τῇ τηρήσει τῶν ἀγίων σου ἐντολῶν, συναριθμῶν αὐτόν, ἐν καιρῷ εὐθέτω, τῷ χορῷ τῶν ἐκλεκτῶν σου. Χάριτι, καὶ φιланθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ, σὺν τῷ πατρὶ, καὶ ἀγαθῷ, καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν, καὶ αἰεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Εἶσα ἐπεσείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ὁ Ἱερεὺς εἰς τὸ ἄγιον

Εὐαγγέλιον, λέγει.

Ἰδοὺ ὁ Χριστὸς ἀοράτως ἐνταῦθα πάρεστι. Βλέπε, ὅτι ἔδεις σε ἀναγκάζει ἐλθεῖν ἐπὶ τοῦτο τὸ σχῆμα. Βλέπε, ὅτι σὺ ἐκ προθέσεως θέλεις τὸν ἀρράβωνα τοῦ μεγάλου, καὶ Ἀγγελικοῦ σχήματος.

Ἀποκριθεὶς. Ναι, τίμιε Πάτερ, ἐκ προθέσεως.

Καὶ μετὰ τὸ συντάξασθαι, ἐπιθεὶς ὁ Ἱερεὺς τὸ ψαλίδιον ἐπὶ τοῦ Ἱεροῦ Εὐαγγελίου, λέγει πρὸς αὐτόν·

Λάβε τὸ ψαλίδιον, καὶ ἐπίδος μοι αὐτό.

Ὅπερ λαβὼν ὁ Ἱερεὺς, καὶ αὐθις ἐπιθεὶς τῷ Εὐαγγελίῳ, λέγει πάλιν πρὸς αὐτόν καὶ αὐτὸς. Τούτου δὲ τρις γενομένου, τελευταίου, ἐπιδόντος αὐτοῦ τὸ ψαλίδιον, λέγει πρὸς αὐτόν ὁ Ἱερεὺς·

Ἰδοὺ ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ Χριστοῦ λαμβάνεις αὐτό. Βλέπε δὲ τίνι προσέρχῃ, τίνι συντάσῃ, καὶ τίνι ἀποτάσῃ.

Μετὰ ταῦτα, κρατῶν ὁ Ἱερεὺς τὸ ψαλίδιον, λέγει·

Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ὁ θέλων πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι, καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν, ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Εἶτα κωρυβαί αὐτόν ὁ Ἱερεὺς σταυροειδῶς, λέγων·

Θ Ἀδελφός ἡμῶν (ὁ δεῖνα), καίρεται τὴν κόμην τῆς κε-

φαλῆς αὐτοῦ, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Εἴπωμεν ὑπὲρ αὐτοῦ τὸ, Κύριε ἐλέησον.

Καὶ ψάλλεται παρὰ τῶν Ἀδελφῶν τὸ, Κύριε ἐλέησον.

Εἶτα ἐνδύει αὐτὸν τὸ ἱμάτιον, λέγων·

Ο' Ἀδελφὸς ἡμῶν (ὁ δεῖνα) ἐνδύεται χιτῶνα ἀγαλλιᾶσεως, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Εἴπωμεν ὑπὲρ αὐτοῦ, κτλ.

Εἶτα τὴν ζώνην, λέγων·

Ο' Ἀδελφὸς ἡμῶν (ὁ δεῖνα) περιζώννεται τὴν ὁσφὺν αὐτῆς δύναμιν ἀληθείας, εἰς νέκρωσιν σώματος, καὶ ἀνακαίνισιν πνεύματος, ἐν ὀνόματι τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Εἴπωμεν· κτλ.

Εἶτα τὸ καλυμματύχιον, λέγων·

Ο' Ἀδελφὸς ἡμῶν (ὁ δεῖνα) καλύπτεται περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Εἴπωμεν.

Εἶτα τὸ παλλίον, λέγων·

Ο' Ἀδελφὸς ἡμῶν (ὁ δεῖνα) λαμβάνει τὸ παλλίον, τὸν ἀρράβωνα τοῦ μεγάλου καὶ Ἀγγελικοῦ Σχήματος, εἰς στολὴν ἀφθαρσίας καὶ σεμνότητος, ἐν ὀνόματι τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Εἴπωμεν.

Εἶτα τὰ σανδάλια, λέγων·

Ο' Ἀδελφὸς ἡμῶν (ὁ δεῖνα) ὑποδεῖται τὰ σανδάλια εἰς ἐτοιμασίαν τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Εἴπωμεν.

Εἶτα τὸν μανδύαν, λέγων·

Ο' Ἀδελφὸς ἡμῶν (ὁ δεῖνα) ἔλαβε τὸν ἀρράβωνα τοῦ μεγάλου καὶ Ἀγγελικοῦ Σχήματος, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Εἴπωμεν.

Εἶτα· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, εἰσάγαγε τὸν δῦλόν σου (τὸν δεῖνα) εἰς τὴν πνευματικὴν σου αὐλὴν, καὶ συγκαταρίθμησον αὐτὸν τῷ λογικῷ σε ποιμνίῳ. Καθαρον αὐτῇ τὸ φρό-

νημα ἀπὸ τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, καὶ τῆς κενῆς ἀπάτης τοῦ βίου τούτου· καὶ δὸς αὐτῷ ἀδιαλείπτως μνημονεύειν τῶν ἀποκειμένων ἀγαθῶν τοῖς ἀγαπῶσί σε, καὶ σταυρώσασιν ἑαυτοὺς τῷ βίῳ, διὰ τὴν Βασιλείαν σου. Σὺ γὰρ εἶ ὁ ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρὶ, καὶ τῷ Υἱῷ, καὶ τῷ Ἀγίῳ Πνεύματι, νῦν, καὶ αἰεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. Ἀμήν.

Καὶ εἰ μὲν οὐκ ἔστι Λειτουργία, λέγονται τὰ Εἰρηνικά ταῦτα, καὶ τὸ Ἀποστολοευάγγελον· καὶ δίδεται τῷ ἀποκαρῆντι κηρὸς, τὸ ἅγιον Εὐαγγέλιον, ἡ Σταυρὸς· καὶ γίνεταί ὁ Ἀσπασμός.

Εἴν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὁ Χορὸς· Κύριε ἐλέησον.

Ὑπὲρ τῆς ἀνωθεν εἰρήνης, καὶ τῆς σωτηρίας.

Ὑπὲρ τῆς εἰρήνης τοῦ σύμπαντος κόσμου.

Ὑπὲρ τοῦ Ἀδελφοῦ ἡμῶν (τοῦ δε), καὶ τῆς παρὰ Θεοῦ σκέπης, καὶ βοηθείας αὐτοῦ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὑπὲρ τοῦ ἀμέμπτως, ἀκατακρίτως, καὶ ἀνεμποδίστως διανύσαι αὐτὸν τὸν σκοπὸν τοῦ μοναστικοῦ Σχήματος, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὑπὲρ τοῦ διαγείν αὐτὸν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ, καὶ εὐλαθείᾳ, καὶ σεμνότητι, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὑπὲρ τοῦ ἀποθέσθαι αὐτὸν, τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, καὶ ἐνδύσασθαι τὸν νέον, τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὑπὲρ ἀφέσεως, καὶ συγχωρήσεως τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὑπὲρ τῆ ῥυσθῆναι αὐτὸν καὶ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλίψεως.

Ἀντιλαβοῦ, σῶσον. Τῆς Παναγίας, ἀχράντου, κτλ.

Ἐμφώνησις· Ὅτι ἅγιος εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν, κτλ.

Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.

Ἀλληλουῖα, κτλ.

Προκείμενον· Κύριος φωτισμός μου καὶ σωτὴρ μου.

Στίχ. Κύριος ὑπερασπιστὴς τῆς ζωῆς μου.

Ὁ Ἀπόστολος.

Πρὸς Ἐφεσίους Ἐπιστολῆς Παύλου τὸ Ἀνάγνωσμα.

Κεφ. Ε'. 10.

Αδελφοί, ἐνδυναμοῦσθε ἐν Κυρίῳ, καὶ ἐν τῷ κρατεὶ τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. Ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ, πρὸς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς εἶναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ Διαβόλου· ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. Διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ, ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ, καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι, εἶναι Στῆτε ἄν, περιζωσάμενοι τὴν ὀσφύν ἡμῶν ἐν ἀληθείᾳ, καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, καὶ ὑπόδησάμενοι τὴν πόδα ἐν ἐτοιμασίᾳ τοῦ Εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης· ἐπὶ πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνησέσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σθέσαι· καὶ τὴν περικεφαλαίαν τῇ σωτηρίᾳ δεξασθε, καὶ τὴν μάχιαν τοῦ Πνεύματος, ὅ ἐστι ρῆμα Θεοῦ.

Ἀλληλουῖα. Οὗτος ὁ πτωχὸς ἐκέκραξε.

Εὐαγγέλιον, ἐκ τοῦ κατὰ Ματθαῖον.

Κεφ. ι'. 37.

Εἶπεν ὁ Κύριος· Ὁ φιλῶν πατέρα, ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμῆ, οὐκ ἔστι μου ἄξιος· καὶ ὁ φιλῶν υἱόν, ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμῆ, οὐκ ἔστι μου ἄξιος. Καὶ ὅς τις λαμβάνει τὸν σαρκὸν αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστι μου ἄξιος. Δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, καὶ ἐγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς. Ἀραγε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς, καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πρὸς εἰμὶ, καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. Ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς, καὶ τὸ φορτίόν μου ἐλαφρόν ἐστιν.

Ὁ Διδάσκων· Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός.

Ἔτι δεόμεθα ὑπὲρ ἀφέσεως, καὶ συγχωρήσεως τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ (τοῦ δε).

Ὁ Ἱερεὺς· Ὅτι ἐλεήμων καὶ φιλόνητος Θεὸς ὑπάρχεις, κτλ.

Καὶ δίδωσιν αὐτῷ τὸν Σταυρὸν, λέγων·

Εἶπεν ὁ Κύριος· Εἴτις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν, καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθεῖτω μοι.

Καὶ τὸ κηρίον ἀπτόμενον, λέγων·

Εἶπεν ὁ Κύριος· Οὕτω λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα, καὶ δοξάσωσι τὸν Πατέρα ἡμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Καὶ γίνεται ὁ Ἀσπασμὸς, ἐν ᾧ ψάλλεται τὸ παρὸν

Ἰδιόμελον· Ἦχος α΄.

Επιγινώμεν ἀδελφοί, τοῦ μυστηρίου τὴν δύναμιν τὸν γὰρ ἐκ τῆς ἀμαρτίας πρὸς τὴν πατρικὴν ἐστὶν ἀνάδραμόντα Ἀσωτὸν Υἱὸν, ὁ πανάγαθος Πατὴρ προὑπαντήσας ἀσπάζεται, καὶ πάλιν τῆς ἰδίας δόξης χαρίζεται τὰ γνωρίσματα, καὶ μυστικὴν τοῖς ἄνω ἐπιτελεῖ εὐφροσύνην, δύνων τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν· ἵνα ἡμεῖς ἀξίως πολιτευσώμεθα, τοῦτε θύσαντος φιλανθρώπου Πατρὸς, καὶ τοῦ ἐνδόξου θύματος, τοῦ Σωτῆρος τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

Καὶ μετὰ τὸν ἀσπασμὸν, γίνεται Ἀπόλυσις.

Γοτίον ἐστὶ, ὁ τοιοῦτος Μοναχὸς ὀφείλει προσκαρτερεῖν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ ἡμέρας πέντε, σχολάζων ἀπὸ παντὸς ἔργου, πλὴν ἀναγνώσεως, εἰ ἐπίσταται.

ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ,

ΚΑΙ ΑΓΓΕΛΙΚΟΥ ΣΧΗΜΑΤΟΣ.

Ἀφ' ἑσπέρας εἰσφέρονται τὰ ἱμάτια τοῦ μέλλοντος λαβεῖν τὸ ἅγιον Σχῆμα, ἐν τῷ ἁγίῳ Θυσιαστηρίῳ, καὶ ἀποτίθενται ἐν τῷ θαλασσιδίῳ τῆς ἁγίας Τραπεζῆς.

Εἰς δὲ τὸν Ὀρθρὸν ψάλλεται ὁ παρὼν Κανὼν, οὗ ἡ ἀκτιγίς·

Gustavo Gutiérrez és felszabadítási teológiájának kapcsolódási pontjai a történelemtudománnyal¹

Bevezetés

A felszabadítási teológia fogalma 1964–68 táján született meg, és először 1968 júliusában hangzott el előadás, melynek címében ott szerepelt a felszabadítási teológia kifejezése. Az előadást Gustavo Gutiérrez Merino, perui teológus tartotta a perui Chimbote városában a *Papok és laikusok 2. latin-amerikai találkozóján*. Ő az, akit egyöntetűen a felszabadítás teológiája atyjának, prominens képviselőjének és a 20. század egyik legnagyobb teológusának tartanak. Túl ezeken a megtisztelő címeken jelenleg is a felszabadítási teológia aktív művelője hívőként és papként, szerzetesként valamint nemzetközileg elismert, neves teológusként egyaránt. Mert ahogy ő maga mondja, első a szemlélődés Isten előtt valamint az eszerint való cselekvés, az Istenről való beszéd, a teológia a második.² A felszabadítás teológiájához mint perui gondolkodó, mint a perui nemzeti identitás, a „peruanidad” összetett kérdésének³ vizsgálója jutott el, és ez a probléma azóta is kulcsszerepet játszik gondolatvilágában. Ezért José María Arguedasszal együtt César Vallejo perui költő, gondolkodó és José Carlos Mariátegui, perui író és gondolkodó utódjaként is emlegetik.⁴ Munkásságának elismeréseként számos neves egyetem díszdoktorává avatta⁵, a Perui Nyelvi Akadémia tiszteletbeli tagjává választotta (1996-ban). 2003-ban pedig 75. születésnapja alkalmából az Asturias hercege éremmel (premio de Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades) és a perui köztársaság érdemrendjével tüntették ki.

-
- 1 A tanulmány több éves előzetes munka összefoglalásaként született meg 2005-ben elsősorban annak köszönhetően, hogy két alkalommal Peruban gyűjthettem anyagokat, tapasztalatokat és elményeket, valamint annak az eredményeképpen, hogy a KAAD (Katholischer Akademischer Ausländer Dienst) ösztöndíjasaként a Bambergi Otto-Friedrich Egyetem Katolikus Teológia Karán végezhettem kutatómunkát.
 - 2 Gutiérrez, Gustavo: *Lenguaje teológico, plenitud del silencio* (1996). In: Gutiérrez, Gustavo: *La densidad del presente*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003. 41–42.
 - 3 A latin-amerikai, köztük a perui nemzettudat átfogó vizsgálatát nyújtja: Anderle Ádám: *Nemzettudat és kontinentalizmus Latin-Amerikában a XIX. és a XX. században*. Budapest, 1989.; Anderle Ádám: *Modernización e identidad en América Latina*. Hispánia, Szeged, 2000.
 - 4 Cadorette, Curt: *Perú y el misterio de la liberación. El nexo y la lógica de la teología de Gustavo Gutiérrez*. In: H. Ellis, Marc — Maduro, Otto (ed.): *Perspectivas y desafíos. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. T. I. CEP, Lima, 1989. 109–125.; Judd, Esteban: *Gustavo Gutiérrez y la originalidad de la experiencia peruana*. In: H. Ellis, Marc — Maduro, Otto (ed.): *Perspectivas y desafíos. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. T. I. CEP, Lima, 1989. 145–165.
 - 5 A tübingeni egyetem 1985-ben, a friburgi egyetem 1990-ben, az egyesült-államokbeli Notre Dame-i egyetem, ahol jelenleg is tanít, 2000-ben.

A felszabadítás teológiája eredeti latin-amerikai teológiai irányzat, melynek központi témája az, hogy hogyan élheti meg az ember a hitét Latin-Amerikában. Központi kérdését ennek kapcsán pedig úgy teszi fel: „Milyen kapcsolat létezik az ember megváltása és felszabadításának történelmi folyamata között?”⁶ A felszabadítás teológiája közel negyven éve él, működik a latin-amerikai térségen kívül is, több teológusgenerációt, neves teológusokat és több irányzatot mondhat magáénak, és nagy hatást gyakorolt az egész egyetemes egyház szociális tanítására is. A '90-es évektől kezdve a felszabadítás teológiája belső mozgása olyan szakaszba ért, melyet egyesek krízishelyzetnek neveznek, és felvetik azt a kérdést, hogy: Ebben a krízisben vajon a réginek az elmélyüléséről van-e szó vagy pedig valami újnak a keletkezéséről?⁷ Más-hogyan megfogalmazva: „A régi felszabadítási paradigma átgondolása és módosítása zajlik, vagy paradigmaváltás történik?”⁸ Itt szeretném azonnal hozzáfűzni, hogy ez a válság semmiképpen sem eredeztethető a közép- és kelet-európai térség kommunista rendszereinek bukásából, még ha dátumbeli egybeesés tapasztalható is.⁹

Magyarországon Gutiérrez és a felszabadítás teológiája több okból adódóan kevéssé ismertek. Csupán megemlíteni szeretnénk, hogy 1989 előtt, az 1960-tól induló Világosság című materialista világnézetű folyóirat, a Tudományos Ismeretterjesztő Társulat folyóirata adott hírt rendszeresen a latin-amerikai egyházak aktuális életéről, a kereszténydemokrácia küzdelmeiről, és elemzéseket nyújtott ezek történelmi és aktuális vonatkozásairól.¹⁰ Ám a tudósítások és a tanulmányok a korabeli politikai konjunktúrának megfelelően átpolitizált, leegyszerűsített képet szolgáltattak a latin-amerikai egyházon belüli irányzatokról, talán arra irányulva, hogy a hívők és kommunisták közötti politikai együttműködés latin-amerikai példáit előtérbe állítva ideológiailag megtámogassák az 1964-től életbe lépett új modus vivendi-t a magyar egyház és állam között. Ugyanakkor a kubai majd a nicaraguai forradalom tényével a háttérben történészek, politológusok, gazdasági szakemberek tanulmányozták a latin-amerikai fejlődés sajátosságait, különutas fejlődésének lehetőségeit. A magyaror-

6 Gutiérrez kérdését idézi: Oliveros, Roberto: *Teología de la liberación: su genesis, crecimiento y consolidación (1968—1988)*. In: H. Ellis, Marc — Maduro, Otto (ed.): *Perspectivas y desafíos. Teología de la liberación. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. T.I. CEP, Lima, 1989. 92.

7 Castillo, Carlos: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina*. In: Castillo, Carlos — Bacigalupo, Luis (Comps.): *Cristianismo y crisis epocales*. Erasmus, Ediciones del ICALE, Año IV. (2002) Núm. 1. 119.

8 Victor Codina, spanyol származású jezsuita teológus kérdését idézi: Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 119.

9 Gutiérrez, Gustavo: *Situación y tareas de la teología de la liberación*. In: Gutiérrez, Gustavo: *La densidad del presente*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003. 90. 1. lábjegyzet

10 Pl. a folyóirat első négy évszámából: Schiller — Friedrich: *Jezsuita uralom Paraguayban*. 1960. 2. sz. 39—48.; Tarján Imre: *Latin-Amerika, az egyház „elmaradott földrésze”*. 1960. 2. sz. 34—38.; Tarján Imre: *Washington és Róma angyalai. Egyház és ellenforradalom a forradalmi Kubában*. 1961. 6. sz. 9—15.; Schaul Richard: *A keresztény lelkiismeret és a délamerikai forradalmi átalakulás*. 1963. 7—8. sz. 422.; Árkus István: *A dél-amerikai katolicizmus válsága — közelről*. 1963. 7—8. sz. 415—422.; Vezérfy Károly: *Madonnák egymás ellen. A közép-amerikai szinkretizmus kialakulásáról*. 1964. 2. sz. 103—107.

szági, jelentős eredményeket felmutató Latin-Amerika-kutatás¹¹ témái között a teológia nem jelent meg. Teret kaptak ellenben az egyháztörténelem, az egyház és politika egyes kérdései¹², valamint az egyházak és a vallás néhány esztétörténeti, néprajzi megközelítése¹³ is. Újabban pedig vallásszociológiai szempontokkal bővült a magyar Latin-Amerika-kutatás eddig is széles skálája.¹⁴ A latin-amerikai egyházak

-
- 11 Bibliográfiai áttekintést ad róla: Fischer Judit: *Hungarian publications on the History of Latin America in the cold war era*. Cold War History Research Center, Budapest, 2001. (On-line) Available: ; Tóth Ágnes: *Latin-Amerika a magyar történetírásban. Bibliográfiai válogatás 1945–1982*. Szeged, 1983.; Anderle Ádám (ed.): *Latinoamericanistas en Hungría 1992*. Szeged, 1992.; Anderle Ádám: *Latin-Amerika történetének kutatása Magyarországon (1967–1997)*. In: *Latin-amerikai utakon*. Hispánia, Szeged, 2002.
 - 12 Az egyház és az állam viszonyát taglalja: Lovas Gyula: *A peronizmus és az egyház*. Valóság, 1973. 8–9. sz. 570–576.; Bács Zoltán György: *Egyház és állam Chilében az 1960–1970-es években* (doktori értekezés). Szeged, 1984. Fordításirodalom: Frei, Betto: *Fidel és a vallás*. Fordította: Hargitai György. Budapest, 1987. Átfogó képet nyújt a katolikus egyház helyzetéről és politikájáról a gyarmati kor Latin-Amerikájában: Eördögh István: *Az egyház a gyarmati Latin-Amerikában* (felsőoktatási tankönyv). Szeged, 1998. A kereszténydemokrácia kérdésével foglalkozik: Lovas Gyula: *Választás előtt a chilei kereszténydemokrácia*. Világosság, 1973. 2. sz. 120–126.; Vámos Imre: *Allende és a kereszténydemokraták*. Világosság, 1973. 12. sz. 761–766.; Árkus István: *Szálláscsinálók. Kereszténydemokraták felelőssége. Bomlás a polgári szárnyon*. Magyarország, 1973. 48. sz. 7.; Todero Frigyes: *A chilei kereszténydemokrácia forradalom és ellenforradalom között*. Külpolitika, 1975. 3. sz. 66–79. A protestantizmus térhódítására hívja fel a figyelmet: Anderle Ádám: *Protestáns egyházak és szekták Latin-Amerikában*. Világosság, 1974. 2. sz. 97–102.
 - 13 Latin-Amerika kulturális megközelítése kapcsán: Benkő Judit: *Latin-Amerika kulturális fejlődése*. Budapest, 1978. A katolicizmus és a latin-amerikai fejlődés, ill. elmaradottság kapcsolatát vizsgálják: Ágh Attila: *Katolicizmus és történelmi elmaradottság Latin-Amerikában*. Világosság, 1980. 6. sz. 337–344.; Kukovecz György: *A katolicizmus szerepe Latin-Amerika mai fejlődésében*. In: Szakadék. Előadások a harmadik világról. Szeged, 1986. 185–205.; Ebbe a vonulatba tartozik: Anderle Ádám: *Religión e identidad en los años 1920–1930*. In: Anderle Ádám: *Modernización e identidad en América Latina*. Hispánia, Szeged, 2000. 114–135.; Dornbach Máriának az 1970-es évektől megjelenő számos néprajzi megközelítésű tanulmányát összegzi: *Istenek levesestálban. Joruba eredetű kultuszok Kubában*. Budapest, 2001. A néprajzi vonulatot folytatja: Tóth Hajnalka: *A vallás tánca – a tánc vallása. A Carnaval de Oruro hagyományairól és jelenéről*. In: Iberiamericana Quinquecclesiensis I. Pécs, 2003. 469–489. Az orvoslástörténet, a spanyol misszionáriusok orvoslásának transzkulturális kérdéseit, népi vallásos vonatkozásait valamint az új-spanyolországi misszióknak (elsősorban a ferenceseknek) az indiánokkal kialakított viszonyát vizsgálja előadásaiban, publikációiban Tóth Ágnes. Tőle lásd pl.: *Repercusión de la religiosidad popular cubana en la obra de Fernando Ortiz. El diabólico tabaco cubano*. In: Iglesia, Religión y Sociedad en la Historia latinoamericana 1492–1945. T. II. 289–306.; *La actividad médica de los misioneros españoles en Alta California (1768–1833)*. Előadás: AHILA IX. Kongresszus, Sevilla, 1990. Fordításirodalom: Cardenal, Ernesto: *Solentinamei evangélium*. Fordította: Balássy László és Dobos Éva. Budapest, 1985.
 - 14 Rákóczi István: *Vallási pluralizmus és indián pasztoráció a mai Mexikóban*. In: Iberiamericana Quinquecclesiensis I. Pécs, 2003. 265–276.

jelentős dokumentumaiból eddig csupán két szöveg fordítása ill. részleges fordítása látott napvilágot.¹⁵

A magyar katolikus egyház 1989 előtt már említett sajátos helyzetéből adódóan¹⁶ és a felszabadítás teológiája körül kibontakozott egyházi viták miatt egy ideig elvértve foglalkozott a kérdéssel.¹⁷ A felszabadítás teológiájának kérdése csak a müncheni kiadású *Mérleg* című folyóiratban jelent meg időről időre.¹⁸ Am attól kezdve, hogy az egyházi tanítóhivatal hivatalos vizsgálatot folytatott, és hivatalosan állást foglalt 1983—86 között a felszabadítási teológia két prominens alakjának, Gutiérreznek és Leonardo Boffnak a teológiai műveivel és szemléletével kapcsolatban, már a katolikus sajtóban is visszhangot kaptak a felszabadítás teológiája és a körülötte kibontakozó viták, elsősorban német szakirodalom alapján.¹⁹ Gutiérrez 1988-as magyarországi látogatása alkalmával Gutiérrezzel interjú készült, melyet újabb tanulmány kísért a felszabadítás teológiájáról.²⁰ Am konkrét írások, nagyobb lélegzetű művek Gutiérreztől, a felszabadítás teológiájának más képviselőitől alig jelentek meg ma-

-
- 15 *Medellíni záródokumentum*. Fordította: Inotai András. In: Kerekes György (szerk.): *Eszmeáramlatok Latin-Amerikában*. 1981. 425—447.; *Kiengesztelődés, szolidaritás, integráció és közösség. A Latin-Amerikai Püspökök IV. Általános Konferenciájának záródokumentuma a latin-amerikai és a Karib-tengeri térség népei számára* (Részletek). Fordította: Pintér Rózsa. *Vigília*, 1993. 3. sz. 185—189.
- 16 Erről részleteiben lásd: Máté-Tóth András: *Theologie in Ost (Mittel) Europa: Ansätze und Traditionen*. Schwabenverlag, Ostfildern, 2002. 215—176.
- 17 A *Vigília* című egyházi folyóirat teológiai rovatában 1984-gyel bezárólag nem található tanulmány a felszabadítás teológiájáról. A Mustó Péterrel mint szemtanúval készített interjút (1983) a nicaraguai forradalomról és a forradalmi kormány éveiről 1984-ben vették át a kanadai jezsuiták *Szív* folyóiratából. Elemzést Heller Ágnes nyújtott az „Etika” rovatban, tanulmányozva Che Guevara és Camilo Torres személyén keresztül a marxista és keresztény etika találkozásának kérdését. Más rovatokban felbukkantak hírek, adatok, interjúk a latin-amerikai egyházak életéről. Ezek Latin-Amerikán belül elsősorban Braziliáról és Nicaraguáról tájékoztattak az „Egyházi hírek” és a „Politika” rovatokban. A fentiekén kívül a kolumbiai Camilo Torres egyéni állásfoglalása és halála valamint Ernesto Cardenal, nicaraguai pap és költő költeményei és bibliaértelmezései kaptak helyet a *Vigília* 1984-ig megjelenő számaiban. Stauder Mária (szerk.): *Vigília repertórium 1935—1984*. *Vigília*, 1987. Külön említést érdemelnek a felszabadítási teológia hazai vonatkozásának szempontjából Mustó Péter magyar-német jezsuita levelei 1978-as közép- és dél-amerikai utazásairól és azok a dokumentumok (levél Bulányi Györgynek, előadás Gödöllőn), melyeket 1979 és 1991 között Kolumbiában végzett pasztorális munkája kapcsán írt (kézirat). Mustó egyébként a felszabadító teológia terminus használatát tartja helyesnek.
- 18 Pl.: Aguiar, César: *A latin-amerikai katolicizmus*. *Mérleg*, 1970. 4. sz. 347—357.; Kehl, Medard: „Az egyház: karizma és hatalom”. *A Leonardo Boff körüli vitáról*. *Mérleg*, 1986. 1. sz. 31—43.
- 19 Tanulmányok: Cserháti József: *A felszabadulási teológia körüli viták. (Az egyház helyzete és próbatétele Latin-Amerikában)*. *Vigília*, 1985. 3. sz. 216—224.; Szabó Ferenc: *A felszabadulás teológiája. A Hitani Kongregáció instrukciójának visszhangja*. *Vigília*, 1985. 3. sz. 265—268.; Cserháti József: *A felszabadítási teológia szegénység-misztikája*. *Vigília*, 1987. 7. sz. 482—488. Híradások: Tomka Miklós: *Kereszténység, polgárháború: El Salvador*. 1985. 3. sz. 835—837.; Tomka Miklós: *Hitelét veszített egyház?: Argentína*. 1988. 12. sz. 949—950.
- 20 Lukács László: *A Vigília beszélgetése Gustavo Gutiérrezzel*. *Vigília*, 1988. 3. sz. 208—215.; Gál Ferenc: *Viták a felszabadítás teológiája körül*. *Vigília*, 1988. 3. sz. 162—167.

gyarul,²¹ és az értékelések a „felszabadítás teológiái”²²-ről inkább a szélsőségesebb teológiai nézetekre, közülük is L. Boff nézeteire összpontosítottak.²³

1989 politikai fordulata, a kelet- és közép-európai totalitárius politikai rendszerek bukása, bár más okokból adódóan, a végeredményt tekintve, nem sok változást hozott. Kétségtelen, hogy az 1992-es megemlékezés egy történelmi eseményről, az amerikai kontinens 500 évvel korábbi ún. „felfedezéséről” és a vele kapcsolatos szer-teágazó nemzetközi viták Magyarországon is élénken hatottak. A magyar latinameri-kanisták publikációikban hangot adtak az eltérő vélemények meglétének, rávilágítottak ezek okaira, és – külföldi példákhoz hasonlóan – az amerikai indián kultúrkins felvillantásával próbálták igazolni azt, hogy 500 év óta valóban két autoktón világ találkozása zajlik.²⁴ A latin-amerikai egyházi testületeknek és képviselőiknek, a felszabadítás filozófiáját és teológiáját valló szakembereknek (pl. Enrique Dussel), az azt élő szerzeteseknek, papoknak és egyházi közösségeknek a vita szempontjából is lényeges és messzire ható állásfoglalásaiból a magyar katolikus sajtó adott ízelítőt²⁵. Ám maga a felszabadítás teológiája vagy képviselőinek az állás-foglalásai ebben a vitában részleteiben nem kerültek bemutatásra. A felszabadítás teológiája terén azóta is csekély a „kínálat és a kereslet”.²⁶ Kommentár nélkül maradt a hazai katolikus sajtóban Gutiérrez 2003 nyarán nemzetközileg ünnevelt 75. születés-napja is. Úgy véljük, ennek az érdektelenségnek az egyik oka a sok közül az, hogy Latin-Amerika jelentősége ellenére periférikus részét képezi a hazai egyházi, teológiai odafigyelésnek. A magyarázat másrészt pedig legfőképpen abban rejlik, hogy a ko-

21 Gutiérrez, Gustavo: *Hogyan beszélhetünk Istenről?* Vigília 1985. 3. sz. 225—229.; Gutiérrez, Gustavo: *Egyház és hivatás* (a Pax Romana Világkongresszuson elhangzott előadás, 1987. Róma). Vigília, 1988. 3. sz. 168—174.; Boff, Leonardo: *Teológus a zöld pokolban*. Fordította: Hammer András. Agape, Novi Sad, 1988.; Boff, Leonardo: *Miatyánk*. Fordította: Bolberitz Pál. Ecclesia, Budapest, 1988.; Boff, Leonardo: *Üdvözlégy, Mária*. Fordította: Hammer András. Újvidék, 1988.

22 Gál: *Viták a felszabadítás teológiája körül* 165.

23 Gál: *Viták a felszabadítás teológiája körül* 164—165.

24 Anderle Ádám — Dornbach Mária — Homódi Zsuzsanna: *Két világ találkozása*. Szeged, 1993.; Benyhe János (szerk.): *Így látták. Indián és spanyol krónikák*. Európa, 1992.

25 Európa – Amerika. Egyházforum, 1992. 2. sz.; Vigília, 1992. 9. sz.

26 Tanulmányok: Máté-Tóth András: *Születőben a szegények egyháza: Szegények a felszabadítási teológiában*. Vigília, 1989. 9. sz. 648—651.; Máté-Tóth András: *A szegények tanítása*. Vigília, 1991. 8. sz. 575—580.; Máté-Tóth András: *Policentrikus világegyház*. Vigília, 1993. 1. sz. 42—46.; Tóth Veremund: *A brazil katolikus egyház küzdelmei és viszontagsága*. Vigília, 1993. 3. sz. 169—178.; Máté-Tóth András: *Az elrendelt hallgatás. Jegyzetek Leonardo Boff és a Hittani Kongregáció vitájához*. Beszélő, 5. sz. 1999.; Híradás: Tomka Miklós: *Elkötelezett egyház – Haitiban*. 1990. 3. sz. 224—225. Fordításirodalom: Ricardo, Antonichi: *Struktúrák és kultúra a latin-amerikai egyházban*. Fordította: Kántor Gábor. 1992. 2. sz. 120—123.; *Kiengesztelődés, szolidaritás, integráció és közösség. A Latin-Amerikai Püspökök IV. Általános Konferenciájának záródokumentuma a latin-amerikai és a Karib-tengeri térség népei számára*; Gutiérrez, Gustavo: *A felszabadítás teológiája és a szegények jövője*. Mérleg, 1998. 4. sz.; Balló István: *Vatikáni büntetés és Alternatív Nobel-díj. Leonardo Boffról és a felszabadítási teológiáról*. (On-line) Available: ; Gutiérrez, Gustavo: *Isten vagy az arany az Indiákon Latin-Amerika a XVI. században*. Fordította: Kovács Marian. Agapé, Szeged, 2005.

rábbi, óvatos magatartás helyét egy másik magatartás foglalta el anélkül, hogy Magyarországon viszonylag széles körben ismertté váltak volna a felszabadítás teológiája születésének és kibontakozásának teológiai, lelkiségi, pasztorális eredményei és a felszabadítás teológiája irodalma. Azaz, úgy tűnik, elfogadottá vált a felszabadítási teológia fentebb említett válságából fakadó egyik állásfoglalás, miszerint „a klasszikus felszabadítás teológiája már betöltötte küldetését”²⁷, nem hatékony erő, és ezért nem is érdemes már vele behatóan foglalkozni. L. Boff szavaival élve: „A felszabadítás teológiája most már az egyetemes egyház örökségévé vált.”²⁸

Több tényező is indokoltá teszi, hogy tárgyaljuk Gutiérrez teológia munkásságát. Egyrészt az, hogy több teológus, szakértő hangsúlyozza a felszabadítás teológiájának és teológusainak nemcsak múltbeli, hanem jelenlegi fontosságát, azt, hogy a jelenlegi kríziséből eredő döntő kérdésekre válaszokat kell találni, valamint azt, hogy a jelenlegi Latin-Amerika jelenlegi lelkiségi és teológiai áramlatai érthetetlenek és értelmezhetetlenek a felszabadítás teológiájának ismerete nélkül. Gutiérrez teológiai munkásságának ismertetését és elemzését másrészt az indokolja, hogy Európa keresztény egyházainak is szembe kell nézniük a latin-amerikai egyház által felvetett kérdésekkel, e nélkül ugyanis nincs esélyük a megújulásra.²⁹ Hazánkra vonatkozóan a téma tárgyalásának szükségességét magyarázza részben az a tény, hogy a 20. századnak ez a jelentős teológiai irányzata kevésbé ismert Magyarországon; részben pedig az a megállapítás, hogy a magyar egyház sem nélkülözheti a latin-amerikai egyháznak a szegényekkel folytatott teológiai és gyakorlati párbeszéből fakadó tapasztalatait, „ha itthon is értelmezni próbálja az ’idők jelei’-nek kihívását”.³⁰ A téma megközelítése ebben a tanulmányban sajátos nézőpontú, mivel a felszabadítási teológiával és Gutiérrezzel a latin-amerikai történelem kutatójaként találkoztam abból adódóan, hogy a felszabadítás teológiája kontextuális teológia lévén szorosan kötődik a történelemhez és a történelemtudományok kutatási eredményeihez.

Gutiérrez élete, teológiai munkássága

1. Kezdetek

Gutiérrez 1928-ban született Peru fővárosában, Limában egy háromgyermekes mesztic család egyetlen fiúgyermekéént. „Meglehetősen szegény családban”³¹, szegények között nőtt fel. Ebből adódóan jól ismeri kultúrájukat, nyelvüket, reményei-

27 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 119.

28 L. Boff szavait idézi: Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 119.

29 Máté-Tóth: *Születőben a szegények egyháza: Szegények a felszabadítási teológiában* 649.

30 Máté-Tóth: *Születőben a szegények egyháza: Szegények a felszabadítási teológiában* 651.

31 Lukács: *A Vigília beszélgetése Gustavo Gutiérrezzel* 208.

ket és törekvéseiket, és ez ahhoz az örökséghez tartozik, melyet gyermek- és ifjúkorából hozott magával.³² Nyilatkozataiban ennek a korszaknak két olyan élményét említi, mely későbbi életének egészére jelentősen kihatott. Az egyik egy betegség megrendítő élménye, amikor 12 éves korától hat éven át bénán feküdt csontvelőgyulladás következtében. „Ekkor tanultam meg, mit jelent másoknak kiszolgáltatva élni” – mondta ő maga.³³ Ágyhoz kötöttsége ellenére végezte az iskoláit, és – talán pont ezért – szinte falta a könyveket.³⁴ Másik élménye, mely a nő és a férfi társadalmi értékelésével függ össze, később vált fontossá számára. Évekkel később idézte fel, amikor a latin-amerikai nők társadalmi helyzetéről, ún. kettős marginalizáltságukról és elnyomásukról beszélt, és teológiai értelemben vett felszabadításukról gondolkodott, hogy szülei is sokkal jobban odafigyeltek, sokkal többet gondoskodtak az ő mint egyetlen fiúgyermekük oktatásáról, mint két leánytestvére taníttatásáról. Akkor természetes volt számára is az a helyzet, hogy pl. ő ment először magasabb iskolába, ahogyan az őt körülvevő világ, beleértve leánytestvéreit, is ezt tekintette magától értetődőnek.³⁵

Orvosi tanulmányait Limában, a nagymultú San Marcos Egyetemen kezdte el, de abbahagyta azokat, és Európában tanult tovább: a leuveni katolikus egyetemen pszichológiát és filozófiát (1951—55), Lyonban (1955—59) és Rómában (1959) teológiát. Egyházmegyes papnak szentelték fel (1959), később belépett a domonkos szerzetesek rendjébe. 1960-ban tért vissza hazájába. Gyakorló papi tevékenységét Lima egyik szegénynegyedében, Rimacban a Cristo Redentor nevű parókián kezdte el, és a mai napig itt folytatja. Rimac lakóival, a szegénységgel, a faji megkülönböztetéssel és a belőlük származó következményekkel ebben a környezetben nap mint nap szembesül, együtt él, saját bőrén tapasztalja az indián és mesztic diszkriminációt.³⁶ Az Európából hazatérő fiatal Gutiérrez itt találkozott a latin-amerikai egyház életének „legfontosabb tényével”, a keresztények részvételével Latin-Amerika felszabadítási folyamatában, mely sokrétű történelmi folyamatot az ő elnevezése alapján a „szegények betörése”-nek kifejezésével (spanyolul „irrupción de los pobres”, németül „Einbruch der Armen”) szoktak megnevezni. A limai katolikus egyetem tanáraként és abból adódóan, hogy országos tanácsadói minőségben tevékenyen részt vett a katolikus egyetemistákat tömörítő nemzeti szervezetben (Unión Nacional de Estudiantes Católicos, rövidítve UNEC), állandó kapcsolatban volt a perui társadalom más rétegeivel is, leginkább az egyetemi közeggel.³⁷ A perui nemzeti identitás

32 Cadorette: *Perú y el misterio de la liberación*, 111.

33 Lukács: *A Vigília beszélgetése Gustavo Gutiérrezzel* 208.

34 Gómez de Souza, Luis Alberto: *La fuerza histórica de la reflexión de Gustavo Gutiérrez*. Páginas, Núm. 93. (1988) Október 14.

35 Gustavo Gutiérrez szavait idézi: Támez, Elsa (Hrsg.): *Und die Frauen? Befreiungstheologen stehen Rede und Antwort*. Münster, 1990. 54.

36 Cadorette: *Perú y el misterio de la liberación*, 109—116.; Boff, Leonardo: *La originalidad de la teología de la liberación*. In: H. Ellis, Marc – Maduro, Otto (ed.): *Perspectivas y desafíos. Teología de la liberación. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. T. I. CEP, Lima, 1989. 144.

égető kérdése, a perui történelem és az akkori valóság erőszakkal és szenvedésekkel teli fejezetei fölött érzett aggodása fűzte őt egyéb nézetbeli különbözőségeik ellenére szoros intellektuális és lelki baráti kötelékkel José María Arguedashoz³⁸, és helyezi őt a jelentős perui gondolkodók sorába azzal az eredetiséggel, hogy a „peruanidad” problémájának teológiai és politikai megoldását nem külső tényezőkben és nem csupán a perui elitben, hanem a perui népben kereste és találta meg.³⁹ Gutiérrez „arra az előzmények nélküli következtetésre jutott, hogy egy szegény és magától értetődően tagolatlan nép rendelkezik a leghihetőbb és legmegváltóbb elképzeléssel arról, hogy mit jelent peruinak és embernek lenni, éppen azért, mert rendíthetetlenül hisz Istenben és a jövőben”.⁴⁰ A latin-amerikai valóság, ebből elsősorban a szegénység és a latin-amerikai teológia iránti intellektuális aggodás valamint a baráti kapcsolatok pedig arra indították, hogy rendszeresen találkozzon hasonló érdeklődésű latin-amerikai teológusokkal, különösen azután, hogy fiatal teológusként rész vehetett a II. Vatikáni zsinaton.⁴¹ Így formálódott meg egy kis katolikus teológusokból álló csoport Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Segundo Galilea, Lucio Gera és még egy-két teológus részvételével 1965 és 1970 között, azzal a céllal, hogy részben inspirálva a II. Vatikáni zsinat újító tendenciájától is, tapasztalataikat kicseréljék, fő gondolataikat kidolgozzák és azokat megjelentessék. Gutiérrez 1964 és 1970 között számos latin-amerikai és külföldi szemináriumon tartott előadást, és előadásainak pusztán a címei⁴² is sejtetik azt a folyamatot, melyben kikristályosodtak legfőbb kérdései, gondolatai, az azokat leíró kulcsfogalmai. Emellett a csoport mellett, de a hetvenes évekig vele kapcsolat nélkül létezett egy protestánsokból álló csoport Montevideóban (*Egyház és Társadalom Latin-Amerikában* elnevezéssel), mely – a későbbi történetek szempontjából kisebb súllyal és az egyház és társadalom kapcsolatában más hangsúlyokkal ugyan, ám – szintén a felszabadítás gondolatának vonala mentén fej-

37 Gómez de Souza: *La fuerza histórica de la reflexión de Gustavo Gutiérrez* 15.

38 Cadorette: *Perú y el misterio de la liberación*, 116–120.; José María Arguedas (1911–1969), perui író, költő, antropológus, néprajzkutató, aki sajátos gyermekkora révén megismerhette a kecsua kultúra számos elemét. Ezt a hagyományt és élő kultúrát tudta hitelesen közvetíteni a perui irodalom kiemelkedő alakjaként. Arguedasnak Gutiérrez teológiájában játszott szerepéről lásd: Cadorette, Curt: *Desde el corazón del pueblo: La teología de Gustavo Gutiérrez*. Dark Park. II. Meyer Stone Books, 1988. 67–75.; Azon túl, hogy Gutiérrez számtalan munkájában utal Arguedasra, sőt legjelentősebb teológiai munkáját, a *Teología de la liberación*-t az akkor már elhunyt barátjának ajánlotta, tanulmányt is írt Arguedas irodalmi munkásságáról: *Desde las calandrias: Algunas reflexiones sobre la obra de J.M. Arguedas*. In: Richard, Pablo (ed.): *Raíces de la teología latinoamericana*. CEHILA, San José, 1987. 345–363.

39 Cadorette: *Perú y el misterio de la liberación*, 119. 114–116.

40 Cadorette: *Perú y el misterio de la liberación*, 114.

41 Gómez de Souza: *La fuerza histórica de la reflexión de Gustavo Gutiérrez* 15.

42 *Az egyház pasztorális irányai Latin-Amerikában*. 1967., *A felszabadulás teológiája felé*. 1968., *Jegyzetek a felszabadulás teológiájához*. 1969., *A felszabadulás teológiájának latin-amerikai érzékelése*. 1970.

Ez az 1960 és 1970 közé eső időszak az, amit a felszabadítási teológiának a periodizációjával foglalkozó szakértők első szakasznak vagy kezdeteknek vagy kialakulásnak neveznek.⁴⁴ Ebben a tíz évben Gutiérrez és teológus társai azt a kérdést tették fel a maguk számára, hogyan tudják a II. Vatikáni zsinat szellemében hirdetni Isten Országát Latin-Amerikában úgy, hogy ugyanakkor reflektáljanak a már kétséghatár vonhatóan folyamatra, a szegények betörésére a történelem, a társadalmi változások színpadára?⁴⁵

Ebben a kérdésben minden szónak, kifejezésnek fontos jelentése van. A II. Vatikáni zsinat, melynek vezető teológusai a francia „új teológia” korábban elutasított képviselői és egyben Gutiérrez hajdani tanárai voltak (Congar, Chenu),⁴⁶ és amelyen – ugyan még túlsúlyban volt a hagyományos teológia – a francia új teológiával nem azonos, ám vele kapcsolatban álló „új teológia” már ébredezett és hallatta szavát”.⁴⁷ Isten Országát hirdetni, ez a célkitűzés a fenti kérdésben azt jelenti, hogy Gutiérrez és teológus társai pasztorális és teológiai munkájukat abban a meggyőződésben gyakorolják, hogy „Jézus prédikációjának horizontja nem az egyház, hanem Isten Ország”⁴⁸. Isten Országának középpontba állításával, a protestáns exegézis hozadékainak köszönhetően és az ignáci *Lelkigyakorlatok* hasonló horizontjával a háttérben, eredeti tematikát hoztak létre a felszabadítás teológusai. „Ebben a felszabadítás teológiája eltér a hagyományos teológiától, mely csaknem kizárólagosan a személyre figyel, és a modernebb teológiától is, mely elsődlegesen közösségi és egyházi dimenzióval rendelkezik.”⁴⁹ Latin-Amerika pedig a fenti kérdés szövegösszefüggésében olyan kontinensként értendő, ahol sohasem voltak érvényesek az európai fogalmak. Ahol egyrészt – a felszabadítás teológiájának kifejezésével élve – „a lakosság egyszerre hívó és szegény”⁵⁰, és a szegénység nem pusztán gazdasági és politikai kérdés, hanem a társadalom jelentékteleneinek idő előtti, korai halála fizikai és kulturális értelemben.⁵¹ Másrészt pedig olyan kontinens, ahol a 20. század közepétől jelentős politikai, társadalmi változások zajlottak le.⁵² Az 1950-es évek közepétől 10–15

43 Gómez de Souza: *La fuerza histórica de la reflexión de Gustavo Gutiérrez* 15.

44 A szakaszolásban kisebb eltérések találhatók, attól is függően, hogy a szerzők mikor tekintettek vissza a felszabadítás teológiájára periodizációs szándékkal, illetve attól is, hogy a felkészülési szakaszt egybevették-e vagy sem a keletkezés szakaszával. Erre vonatkozóan lásd: Comblin: *Kurze Geschichte der Theologie der Befreiung* 20–27.; Oliveros, Roberto: *Geschichte der Theologie der Befreiung*. In: Ellucaria, Ignacio — Sobrino, John (Hrsg.): *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. B. 1. Luzern, 1995. 3–36.; Richard, Pablo: *Introducción*. In: Richard, Pablo (ed.): *Raíces de la teología latinoamericana*. CEHILA, San José, 1987. XI–XXI.

45 Gutiérrez: *Situación y tareas de la teología de la liberación*, 96–97.

46 Lukács: *A Vigília beszélgetése Gustavo Gutiérrezrel* 209.

47 Szennay András: *Új teológia? Vigília*, 1985. 3. sz. 209–210.

48 Codina, Víctor: *Teología de la liberación y espiritualidad ignaciana*. In: *Escritura y espiritualidad. Teología de la liberación. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. T. II. CEP, Lima, 1990. 366.

49 Codina: *Teología de la liberación y espiritualidad ignaciana*, 366.

50 Gutiérrez: *Situación y tareas de la teología de la liberación*, 96.

51 Gutiérrez: *Egyház és hivatás* 170–171.

évig létező látszatdemokráciák, az ún. desarrollista kormányok 1964-től kezdődően sorra katonai puccsok áldozatai lettek, mivel ezek a kormányok tehetetlennek mutatkoztak a népi mozgalmakkal szemben, és a multinacionális vállalkozásoknak katonai diktatúrákra volt szükségük ahhoz, hogy saját érdekeiket érvényesíteni tudják. Ennek következtében „Latin-Amerikát elnyomásnak, üldözésnek vetették alá”⁵³. Az 1964-től induló időszak a latin-amerikai néppel sorsközösséget vállaló egyház számára is az üldözés és a vértanúság évtizedeinek kezdete volt.

A fenti kérdés második része egy olyan, az előzőekkel szorosan összefüggő tényt, körülményt fogalmaz meg, melynek alapvetőnek kellett lennie az Istenről való beszéd, azaz a teológia számára 1960—1970 között Latin-Amerikában: a szegények, az addig jelentéktelenek, az addig a társadalom színterein nem jelenlévők, azaz a hiányzók betörése a történelem, a társadalmi változások színpadára. Ez a „betörés”, vagy más kifejezéssel „a szegények történelmi ereje”, az ’50-es, ’60-as évektől induló történelmi események sorozatát jelenti (a gyarmati rendszer megszűnését, új nemzetek megjelenését, népi mozgalmakat, a szegénység okainak jobb megismerését stb.), és ma is tartó folyamat, mely mindig új és szükséges kérdéseket vet fel.⁵⁴ A latin-amerikai kontinens településszerkezeti változásaival is összefüggésben (belső migráció, szegénynegyedek a nagyvárosokban) lévő „betörés” a latin-amerikai katolicizmus szervezeti formáit is átalakította,⁵⁵ és a latin-amerikai lelkiséget az eliten kívül egyre inkább az egyszerű emberek, a bázisközösségek elkötelezett tagjainak lelkisége határozta meg.⁵⁶ E folyamat során a latin-amerikai nép a történelem „főszereplőjévé” vált. Ezek a változások már az 1968-as medellíni latin-amerikai püspökkari konferencia előtt elkezdődtek, majd a konferencia által is megerősítve „extenzív szakaszba”⁵⁷ lépett. 1978-ig, a kiterjedés tíz esztendeje alatt a felszabadítás lelkisége népi megerősítést, igazolást kapott, és egy harcos, elkötelezett lelkiségből keresztény lelkiséggé vált azon az úton, melyet a latin-amerikai népek jártak.⁵⁸

52 A latin-amerikai egyháztörténelem ezen szakaszának periodizációjában Dussel későbbi, 1989-ben publikált előadásának felosztását követjük. Dussel, Enrique: *Historia de la Iglesia en América Latina: una interpretación*. In: Anderle Ádám (ed.): *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana (1492—1945)*. Congreso VIII de Asociación de Historiadores Latino-americanistas de Europa. T. I. Szeged (Hungria), 1989. 1—29.

53 Dussel: *Historia de la Iglesia en América Latina: una interpretación*, 21.

54 Gutiérrez: *Situación y tareas de la teología de la liberación*, 96.

55 A Katolikus Akció, a kereszténydemokrácia és a bázisközösségek egymás utániságáról lásd: H. Levine, Daniel: *Voces populares en el catolicismo latinoamericano*. CEP, 1996. 82.

56 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 91.

57 Catalina Romero elnevezését idézi: Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 93.

58 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 90—95.

2. A II. Általános Latin-amerikai Püspökkari Konferencia, Medellín 1968

Az 1968-ban Medellínben megtartott Latin-amerikai Püspökök II. Általános Konferenciájáról (a továbbiakban CELAM)⁵⁹ szóló értékelések mögött – pl.: Medellín egyszerre volt a dolgok új szemléletén alapuló felszabadítás lelkiségének az összegzése és kiindulópontja is⁶⁰ – a nagy hatású pápai nyilatkozatokon kívül⁶¹ látni kell tehát a latin-amerikai valóságra élénken és tudatosan reflektáló, fentebb említett teológus csoport, benne Gutiérrezz aktív működését már a konferencia előtt, és néhány munkáját a konferencián. Gutiérrezz a perui delegációt tanácsadói minőségben egészítette ki, és Medellínben Helder Camara, brazil püspökkel együtt a Béke Munkacsoportban dolgozott. Talán nem véletlen, hogy az *Igazságosság* című dokumentummal együtt éppen a békéről szóló dokumentumot tartják a konferencia ellentmondások jegyében megfogalmazott iratai közül az egyik legfontosabbnak, pontos kategóriáival a legobjektívebbnek. Abban a tényben, hogy a CELAM, „a latin-amerikai egyházon belüli profetikus élcsapat”⁶² a felszabadítás teológiáját mint saját teológiáját fejlesztette ki, és a CELAM többsége ezt az álláspontot foglalta el, mindenképpen szerepet játszott a felszabadítás teológusainak meghatározó szerepe a konferenciát megelőző megbeszéléseken és magán a konferencián. Emellett természetesen egyéb faktorokat is figyelembe kell venni. A fejlődésideológiának és fejlődéspolitikának mint modellnek a válságán kívül többek között azt is, hogy a konzervatív csoportok Medellínben nem rendelkeztek saját teológiával, mellyel álláspontjukat ismertetni tudták volna.⁶³

3. A felszabadítás teológiája, 1971

A felszabadítás teológiájának kezdeti szakaszában, a fentebb vázoltakból jól érzékelhetően, Gutiérrezz meghatározó szerepet játszott, és ő volt az, aki a felszabadítás teológiáját első és mai napig mérvadó művében összefoglalta és rendszerezte (A felszabadítás teológiája. CEP, Lima, 1971.). A munka fontosságára utal az is, hogy 1989-ig tizenegy nyelvre fordították le, és 1999-ig 26 kiadást ért meg. Jelentőségéről hadd idézzünk néhány szakvéleményt: A könyv „minőségi ugrás” a latin-amerikai te-

59 Az I. Általános Latin-amerikai Püspökkari Konferenciát 1955-ben rendezték meg Rio de Jaineróban.

60 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 90.

61 Pacem in terris, 1963.; *Populorum progressio*, 1967.; *Humanae vitae*, 1967.

62 Dussel, Enrique: *Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968–1979)*. In: Hans-Jürgen Prien (Hrsg.): *Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie*. B. I. Göttingen, 1981. 79.

63 Dussel: *Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968–1979)* 75–80.; Medellínről lásd még: Klaiber, Jeffrey: *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1996. 398.; Oliveros: *Geschichte der Theologie der Befreiung*, 15–19.

ológiában, paradigma értékkel rendelkezik abban, hogy mit jelent a felszabadítás teológiája Latin-Amerikából nézve, és abban, hogyan lehet megkülönböztetni más teológiai reflexióktól. A mű megjelenése „vízválasztó” a latin-amerikai teológia történetében, 1971 óta használni kell „a felszabadítás teológiája előtt és után” fogalmakat.⁶⁴ A könyvben, melyben a szerző „a felszabadítás teológiájának alapvető vázát nyújtja” – írja L. Boff –, Gutiérrez legnagyobb érdeme az, hogy „segített a keresztény gondolkodás körében új episztemológiai teret létrehozni”, „új és ígéretes utat nyitott a teológiai gondolkodás számára”, „a teológia művelésének új módját fedezte fel” a kereszténységen belüli irányzatként, és ezen a sajátos optikán keresztül szemlél mindent.⁶⁵

L. Boff és Oliveros szerint Gutiérrez teológiájának eredetisége nem a témaválasztásban rejlik, hiszen a teológia klasszikus témáival foglalkozik, annak klasszikus feladatait támasztja fel és tanulmányozza. A felszabadítás teológiájának eredetiségét szerintük az adja, hogy a történelmi gyakorlatnak (az emberi és egyházi cselekvésnek is) a kritikai reflexiójaként jelenik meg, miközben a „teológia művelésének” korábbi formáit (a teológiát mint bölcséleti majd racionális és szisztematikus tudást) is magába építi, ám ugyanakkor ezeket pontosítja is. Azzal, hogy az emberi történelmet egyetlennek tekinti, és olyan helynek, mely a teológiai tennivalók színtere⁶⁶, új episztemológiai teret hoz létre, ahol „a hit–élet és hit–tudomány kapcsolatai a hit–társadalom vagy hit–társadalmi igazságtalanság kapcsolatának kontextusában helyezkednek el”.⁶⁷ Latin-Amerikában ebből származik a „felszabadítás gyakorlata”, a szegények iránti szolidaritás, társadalmi elkötelezettség, a „makroszintű szeretet, mely túllép a szív határain, és eléri a társadalom struktúráit”.⁶⁸ Csak így lehet érdemleges választ adni a felszabadítás teológiájának központi kérdésére: „Hogyan lehet a szeretet Istenéről beszélni egy olyan valóságban, melyet a szegénység és az elnyomás jellemez? Hogyan lehet az élet Istenét hirdetni azoknak, akik korán és igazságtalanul halnak meg?”⁶⁹ A felszabadítás teológiája kezdeteitől fogva lelkiséget is jelent, sőt a felszabadítási teológia valódi gyökere a lelkiségében lelhető fel. Lelkiség, mely azt jelenti, hogy az ember a Lélek szerint és a Lélekben járja az élet útját. Ehhez, Gutiérrez szerint, első az Isten előtti csendes szemlélődés, a valóságra nyitott szemek és az elnyomottak kiáltására nyitott fülek misztikája, majd ezt követi a gyakorlat

64 Oliveros: *Teología de la liberación: su genesis, crecimiento y consolidación* (1968–1988), 92–93.

65 Boff: *La originalidad de la teología de la liberación*, 127–128.

66 Az a gondolat, hogy a történelem és a társadalom a teológia színtere, előzményekre nyúlik vissza a teológia történetében. Erről lásd: Heimbach-Steins, Marianne: *Einnischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche*. Schwabenverlag AG, Ostfildern, 2001. 36–61.; A történelemnek mint „locus theologicus”-nak” alkalmazásáról a magyar történelemre lásd: Máté-Tóth András: *Igazság Istene. „Második világ” történelmi tapasztalatai mint „locus theologicus”*. Teológiai Szemle, 25. évf. (1991) 27–33.

67 Boff: *La originalidad de la teología de la liberación*, 136.

68 Boff: *La originalidad de la teología de la liberación*, 136.

69 Boff: *La originalidad de la teología de la liberación*, 132.

csendje, a társadalom átalakításának akarata. Csak ezután lehet Istenről beszélni, azaz a teológia csupán második cselekedet.

A *felszabadítás teológiája* című művében Gutiérrez kidolgozta teológiájának alapfogalmait, mint a szegény, a szegénység, felszabadítás, utópia, megváltás, megtérés, ingyenesség, öröm. Ám már e fogalmak kidolgozásakor tisztában volt vele, és azóta is érzékeli – és ezt szintén érdemének tartják –, hogy a teológia, az egyházak és a tudományok valamint fogalmaik időbeliek, eredményeik, gondolataik konkrét történelmi időhöz kötve érvényesek. Ezt figyelembe vette akkor is, amikor módszertanilag segítségül hívta és alkalmazta a társadalomtudományok eredményeit és nyelvezetét a felszabadítás teológiájának valóságértelmezéséhez, a társadalmat átalakító akaratahoz és ahhoz, hogy túllépve a szegények asszisztenciális segítésén, Latin-Amerika elnyomottaihoz, a társadalmilag marginális helyzetben lévőkhöz szóljon, az ő perspektívájukból tudja szemlélni a világot⁷⁰. A felszabadítás teológiájára kialakulásakor pl. nagy hatást gyakoroltak a korabeli társadalomtudományok. Ezek közül kétségtávol a függőségelmélet és a marxista elemzés játszották a legmeghatározóbb szerepet abban az intellektuális tevékenységben, melynek során a felszabadítás teológusai igyekeztek sorra venni azokat a legfontosabb problémákat, melyekkel szembesülnie kellett Latin-Amerikának. Ám a későbbiekben Gutiérrez többször is hangsúlyozta, hogy – bár „a ’60-as és ’70-es években erőteljes függőségelmélet a latin-amerikai valóság megismerésének fő eszközévé vált”, és „jelentősen hozzájárult a Latin-Amerikában kidolgozott teológiai reflexióhoz annak első éveiben”⁷¹ – a ’80-as évektől, az ún. „vesztett évtized”-től érzékelhető nemzetközi, kontinentális és nemzeti szintű változások miatt a függőségelméletnek már nem sikerült megmagyaráznia az aktuális valóságot. Ez a helyzet pedig új utak keresését írta elő a társadalmi elemzés területén a felszabadítás teológiája számára.⁷² Az elméletek, a tudományos ismeretek sajátja, hogy „változnak az események vagy az éppen felfogni akart tények tökéletesebb megértésének ritmusára”⁷³. Ez a megállapítás kiterjeszthető a marxista elemző módszerre is, melynek alkalmazása miatt kapta a felszabadítás teológiája a legélesebb bírálatokat, többek között a Vatikán részéről is. Arthur F. McGovern a felszabadítás teológiája és a marxista elemzés kapcsolatát vizsgáló tanulmányának egyik végkicsengése pontosan az, hogy „amikor a felszabadítási teológusok a marxista elemzés hasznosságát mint tudományos eszközt hangsúlyozzák”, akkor „azt hiszik, hogy a marxizmus helyesen mutatott rá Latin-Amerika problémáinak legfőbb okára, a kapitalizmusra. És valóban, a marxista elemzés átható kritikát

70 Oliveros: *Teología de la liberación: su genesis, crecimiento y consolidación (1968–1988)*, 93.

71 Gutiérrez, Gustavo: *Liberación y desarrollo, un desafío a la teología*. In: *La densidad del presente*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003. 19.

72 Gutiérrez: *Liberación y desarrollo, un desafío a la teología*, 20.; Gutiérrez, Gustavo: *Caminos de solidaridad*. In: Gutiérrez, Gustavo: *La densidad del presente*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003. 157–158.

73 Gutiérrez: *Caminos de solidaridad*, 157.

nyújt a kapitalizmusról. De a marxizmus hasznossága attól függ, hogy helyesen tudja-e megnevezni és elemezni a kapitalizmust mint legfőbb problémát.”⁷⁴

A felszabadítás teológiája folyamat eredményeképpen jött létre, és maga is folyamatban van.⁷⁵ Abban a folyamatban, melynek során a latin-amerikai egyház 1954/59-től kezdődően megpróbálta legyőzni a 19. században kialakult ún. új kereszténység modelljét, és helyére a népi egyház, az „Iglesia popular” modelljét állítani, ami „nem más egyház és nem is új egyház, hanem egyszerűen a mindig is létező egyház új modellje”.⁷⁶ Gutiérrez is többször kiemelte teológiájának folyamatjellegét, azt, hogy a felszabadítás teológiájának még számos tennivalója van, és mindig akad tanulnivalója másoktól.⁷⁷ Saját teológiai reflexióinak időbeliségéről hadd idézzünk meg egy anekdotát, melyet maga mesélt el. „Néhány éve megkérdezett egy újságíró, hogy vajon ma úgy írnék-e, mint ahogy évekkel ezelőtt *A felszabadítás teológiája* című könyvet írtam. Azt válaszoltam neki, hogy a könyv az elmúlt években ugyanaz maradt, ellenben én éltem, és ebből adódóan változtam és haladtam előre tapasztalatoknak, másoktól kapott megjegyzéseknek, olvasmányoknak és megbeszéléseknek köszönhetően. Az újságíró kitartósága láttán visszakérdeztem, hogy vajon ő a feleségének ugyanazokkal a szavakkal írta-e szerelmes levelet, mint húsz évvel ezelőtt. Azt válaszolta, hogy nem, ám elismerte, hogy szeretete változatlan... Könyvem szerelmeslevelé Istenhez, az Egyházhoz és a néphez, akikhez tartozom. A szeretet továbbra is él, de közben mélyül és változtatja a kifejezési formáját.”⁷⁸

4. Növekedés

Bár egyöntetű vélemény, hogy a felszabadítás teológiája talán csak Latin-Amerikában jöhetett létre hosszú előzmények után a kontinens sajátos kulturális, ideológiai, egyházi és népi előkövetelményeinek köszönhetően⁷⁹, kiterjedését, más elnevezéssel növekedését, 1968/71—1979 között több szinten, kontinentális és interkontinentális szinten is kell érteni. Ez a kiterjedés jelentette ugyanis egyrészt a már korábban említett folyamatot, melyben a felszabadítás lelkisége népi megerősítést, igazolást kapott. A növekedésnek ez a szintje jól érzékelhető a bázisközösségek számszerű növekedésén, olyan egyházi mozgalmakon, mint pl. a limai nyári majd ké-

74 McGovern, Arthur F.: *Teoría de la dependencia, análisis marxista y teología de la liberación*. In: Religión, cultura y ética. Teología y liberación. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez. T. III. CEP, Lima, 1991. 316.

75 Oliveros: *Teología de la liberación: su genesis, crecimiento y consolidación (1968—1988)*, 92.

76 Dussel: *Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968—1979)* 75.

77 Gutiérrez: *Situación y tareas de la teología de la liberación*, 111.; Gutiérrez, Gustavo: *Quehacer teológico y experiencia eclesial* (1984). In: La densidad del presente. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003. 70.

78 Gustavo, Gutiérrez: *Introducción a la nueva edición*. In: Teología de la liberación. Perspectivas. 26. kiadás, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999. 53.

79 Richard: *Introducción* XI—XII.; Boff: *La originalidad de la teología de la liberación*, 130.

sőbb télen is megrendezett *Teológiai reflexiók* című egyetemi napok⁸⁰, valamint a latin-amerikai teológusok és egyháziak két találkozója, ill. a találkozók megelőző munkálatokon⁸¹, ahol jelentős teológiai előrelépések történtek⁸². Másrészt jelentette azt, hogy a korábbi teológuscsoport kibővült Hugo Echegaray, Leonardo és Clodovis Boff, Raúl Vidales, Ronaldo Muñoz, Pablo Richard, Jon Sobrino és mások csatlakozásával.⁸³ Harmadrészt pedig, most már átlépve a kontinens határait, jelentette azokat a nemzetközi teológiai találkozókat⁸⁴, melyek eredményeképpen teológiai téren is létrejött a fejlődő országok bizonyos fokú összetartozási, közösségi tudata, valamint lehetőség nyílt dialógus kezdeményezésére a különböző teológiai irányzatok között. Ezek a tanácskozások természetesen konfliktusokkal megterhelve zajlottak le, és újabb és újabb kihívások elé állították a teológusokat nem csupán a kontinensek, régiók sajátosságai miatt, hanem többek között azért is, mert: „A vitás kérdés az Egyház egyetemességének centrális és egyirányú értelmezése és a katolicizmus organikus és kollegiális felfogása között 1979-ig még nem tisztázott, és változatlan aktualitással bír.”⁸⁵ Ezen kívül a dialógust beárnyékolták nem partnerségen alapuló magatartási viszonyok is a hajdani gyarmattartó és gyarmatok képviselői között és az ún. harmadik világ országainak teológusai között.⁸⁶ Gutiérrez 1996-ban erről szólva külön kiemelte, hogy két különböző teológiai perspektíváról van szó, az „első világ”, azaz Európa és Észak-Amerika valamint a „harmadik világ” két különböző történelmi blokkban gyökerező teológiai perspektívájáról. Ám azt is elismerte, hogy: „Az utóbbi öt évben észre lehet venni néhány változást az 'első világ' teológiai célkitűzéseiben. Néhány európai teológus első alkalommal beszél európai teológiáról felhagyva

80 A rendezvény először 1975-ben került megrendezésre a Perui Katolikus Egyetem Teológiai Tanszékének szervezésében, Gutiérrez meghatározó részvételével. 1998-ig minden évben itt találkoztak a perui egyház haladó nézeteit képviselők, akik az ország minden területéről és a társadalom minden rétegéből érkeztek. Az ezernél is több résztvevő között az utolsó években már külföldiek is megjelentek. A népszerű találkozó összehívását 1998-tól elsősorban a perui egyházban felülkerekedő konzervatív vonal teszi lehetetlenné. Részletesebben lásd: Klaiber: *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 439–40.

81 1975. augusztus 11–15. mexikói találkozó; a pueblai III. Általános Latin-amerikai Püspökkari Konferencia megelőző munkálatai 1977–78-ban.

82 Oliveros hét témában lát jelentős teológiai előrehaladást 1971 és 1979 között: 1. a felszabadítás teológiájának beszélgetőtársa, 2. a Biblia tanítása és újraolvasata a szegények oldaláról nézve, 3. az Egyház útja a történelem hátoldaláról tekintve, 4. a szegények és történelmi erejük az igazságért folytatott küzdelmükben, 5. krisztológia Latin-Amerikából tekintve, 6. lelkiesség, elkötelezettség és teológia valamint 7. egyház és felszabadítás. Oliveros: *Teología de la liberación: su genesis, crecimiento y consolidación (1968–1988)*, 96–99.

83 Oliveros: *Teología de la liberación: su genesis, crecimiento y consolidación (1968–1988)*, 96.

84 A három legfontosabb találkozót említve: 1972. július 8–15. latin-amerikai és európai teológusok találkozója az Escorialban; 1975. augusztus 18–24. latin-amerikai és észak-amerikai teológusok találkozója Detroitban; 1976. augusztus 8–12. Ázsia, Afrika és Latin-Amerika teológusainak összejövele Dar es Salaamban.

85 Dussel: *Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968–1979)*, 77.

86 Gutiérrez, Gustavo: *En busca de nuestra manera de hablar de Dios*. In: *La densidad del presente*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003. 78–85.

az egyetemesen érvényes teológia régi eszméjével. Pár teológus az Egyesült Államokban a maga részéről újragondolja teológiáját, szembesülve a latin-amerikai felszabadítás teológiájának kihívásával.”⁸⁷ Volt tehát remény a termékeny párbeszédre, melynek jelentőségét Gutiérrez számtalanszor aláhúzta. Gutiérreznek az élete is mutatja készségét és kitartó fáradozását arra vonatkozóan, hogy más teológiákkal párbeszédet kezdeményezzen. Mindig, és most is, idős kora ellenére is sokat utazik, Európába, Észak-Amerikába rendszeresen, és az általa alapított Bartolomé de Las Casas Intézet limai központjában is rendszeresen tart előadásokat az intézet nemzetközi kurzusain.

5. Latin-amerikai Püspökök III. Általános Konferenciája, Puebla 1979

A felszabadítás teológiájának ezzel a több szinten történő kiterjedésével függ össze szorosan, hogy a felszabadítás teológiájának irányzata képes volt megerősíteni a Medellínből elkezdetteket az 1979-es Latin-amerikai Püspökök III. Általános Konferenciáján⁸⁸. Ugyanis a konferencián valamint a konferencia előmunkálatai során a konzervatív erők zárták soraikat, és egymással együttműködve határozott témajavas-lattal (*Documento de consulta* címmel) szándékozták a konferenciát a maguk nézeti szerint meghatározni, azaz a latin-amerikai egyház sajátos útkeresését háttérbe szorítani. Ám törekvésük zátonyra futott, mert még a konferencia előtt, a konferencia ún. második szakaszában sikerült a felszabadítás teológiájával egyetértőknek széles körben elterjeszteni és megvitatni a *Documento de consulta*-t elsősorban az új szemléle-tet valló és gyakorló keresztények között, bázisközösségekben és parókiái közösségekben. Teológusok, püspökök, papok, szerzetesek, laikusok, köztük parasz-tok, indiánok adták írásos véleményüket a dokumentumhoz. 1978 márciusában pl. Gutiérrez papok, szerzetesek és hitoktatók százai előtt ismertette kritikái megjegyzé-seit Cuscóban⁸⁹, és nem kis érdeme volt a Perui Püspöki Kar végső nyilatkozatának megfogalmazásában. Ezeknek a vitáknak és állásfoglalásoknak az eredményeképpen pedig, melyet Dussel az addigi latin-amerikai teológiatörténet legjelentősebb teológi-ai reakciójának nevez⁹⁰, a progresszivisták konkrét munkadokumentummal (*Documento de trabajo*) tudtak rövid időn belül válaszolni a „konzervatívok hadüze-netére”⁹¹, akiknek a harci módszerébe még az is belefért, hogy megakadályozták a felszabadítás teológusainak részvételét a konferencián. Így jöhetett létre az a furcsa helyzet, hogy – bár a felszabadítás teológusai nem szerepeltek a hivatalosan meghí-

87 Gutiérrez: *En busca de nuestra manera de hablar de Dios*, 80.

88 Megrendezésére 1979. január 27. és február 13. között került sor a mexikói Pueblában. A konferenciáról lásd: Klaiber: *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 444–449.; Dussel: *Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968–1979)*, 108–113.

89 Ezt az előadását lásd: In: *La fuerza histórica de los pobres*. Lima, CEP, 1979. 185–235.

90 Dussel: *Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968–1979)*, 111.

91 Klaiber: *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 446.

vottak között – a progresszív erők ugyanúgy képviseltették magukat, mint a konzervatívok, hiszen tanácsadói minőségben a püspökök egyéni meghívottaiként ők is jelen voltak, és nézeteik, véleményeik nyíltan áramlottak a püspökök és a küldöttek között. Maga Gutiérrez nyolc püspök mellett (többek között Helder Camara brazil és Leonidas Proaño, ecuadori püspökök mellett) dolgozott mint tanácsadó. Ezekhez az eseményekhez hozzájárult még három, a konferencia végkimenetele szempontjából fontos tény. Az egyik az, hogy a latin-amerikai teológia történetében először több kontinens, Európa, Észak-Amerika, Ázsia és Afrika keresztényei, teológusok, lelkipásztorok és hívők tiltakoztak az ellen, hogy a keresztény egyház számbeli többségét kitevő dél-amerikai kontinensen és a karibi térségben eltérjenek a Medellinben elkezdettektől. A VI. Pál pápa és I. János Pál halálából valamint az új pápa megválasztásából adódó későbbi konferenciakezddés „segítette a konferencia megtartásának jobb előkészítését, a pozíciók és a résztvevői lista átgondolását”.⁹² Az újonnan megválasztott pápa, II. János Pál pápa pedig több, pozitívan értelmezhető jellel viszonyult a felszabadítás teológiájához a konferencián, melyen személyesen jelent meg. Mindezek a progresszív oldalt erősítették. Ennek következtében Puebla, ahol „osztályérdekek preferálása, eltérő ideológiák, sőt nemzeti irányzatok is konfrontálódtak”,⁹³ többek között „döntő győzelmet jelentett a haladó csoportoknak, mert egyértelműen megerősítette a Medellinben lefektetett általános irányvonalat. Nem csupán aláhúzta az Egyháznak a szegények iránti előszeretettét, hanem, sőt kertelés nélkül, megerősítette a Krisztusban való felszabadítás koncepciójának érvényességét.”⁹⁴

6. „szükségből adódó és szükségből vállalt vértanúságok”

Amint említettük, a pueblai konferencián világosan érezhetőek voltak az eltérő egyházi állásfoglalások és az állásfoglalások képviselőinek csoportosulásai is azokban a nézeteltérésekben, melyek az európai modellt követők és a szegényekkel elkötelezett egyházat modellként tekintők között alakultak ki. „Úgy tűnt, hogy egy irányzatot képviselnek az argentin, kolumbiai, mexikói egyházak, melyekhez végül a venezuelai is csatlakozott. A brazil egyház, a perui valamint a közép-amerikai, karibi, ecuadori, Chilei egyházak püspökeinek és résztvevőinek csoportjai és még sokan mások azt akarták, hogy az egyház védje meg a kemény elnyomás alatt élő népek iránti elkötelezettségét.”⁹⁵ Az eltérő vélemények mögött a nagy vonalakban közös, nemzeti szinten természetesen sajátosságokat felmutató társadalmi, politikai kontextushoz való eltérő viszonyok húzódtak meg. A katonai államszínyekkel hatalomra jutó legkeményebb diktatúrákat, az ún. „nemzeti biztonság” kormányait (1964–1976) ugyanis olyan időszak követte, mely – háttérben a James Carter által megjelenített új

92 Dussel: *Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968–1979)*, 112.

93 Dussel: *Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968–1979)*, 113.

94 Klaiber: *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 447.

95 Dussel: *Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968–1979)*, 113.



amerikai politikával – eltérő modellek (neopopulista, szociáldemokrata, a nemzeti biztonság kormánya stb.) megvalósítására adott lehetőséget.⁹⁶ Ezek régióként, országonként más-más formációt hoztak létre egyház és állam viszonyában, az egyház saját életében.⁹⁷ Ám általánosságban elmondható, hogy a társadalmi, politikai háttér a latin-amerikai lelkiség terén azt jelentette egyrészt, hogy a Medellínben megerősítettnek értelmezhető felszabadítás lelkisége és teológiája a már fentebb említett szinteken kiterjedtek, másrészt pedig elértek egy olyan pontot, melyben attól a kérdéstől kezdett minden függeni, hogy elérhetőek-e vagy sem, ill. milyen áldozatok árán azok a társadalmi célok, melyekre kidolgozták őket.

Innentől kezdve bontakozott ki a felszabadítási teológián belül egy szilárd és erős irányzat, a „kereszt teológiája”, mely 1979-től, amikor egyesek már a „fogság teológiája”-ról beszéltek, egyre meghatározóbbá vált.⁹⁸ Az első mártírhálált 1969-ben tapasztalta meg a latin-amerikai egyház a brazil Antonio Pereira Neta, Herder Camara püspök közvetlen munkatársának meggyilkolásában. Ezt követően pedig az egyháznak százával kellett bejegyeznie híveit a mártírhálált haltak listájára, egyháziakat és laikusokat, névteleneket és megnevezetteket egyaránt. Mindezek közül talán a legismertebb Oscar Romero, El Salvador érseke, akit 1980-ban gyilkoltak meg⁹⁹, és Ignacio Ellacuría jezsuita atya meggyilkolása 1989-ben. Ezek nem keresett, hanem szükségből adódó és szükségből vállalt vértanúságok, melyekről John Sobrino, a felszabadítás teológiájának krisztológiával foglalkozó teológusa a következőt hangsúlyozta. „Latin-Amerika számos vértanújának a halála nem mazochizmus vagy valamiféle öngyilkosságra való biztatás hozadéka, és nem is abból származik, hogy a mártírok a szükségből erényt akartak kovácsolni. Mártíromságuk egyszerűen végtelen szeretetükből adódó valóság, mely strukturálisan egoista világunkban az emberiségessé tételre irányul.”¹⁰⁰ Eredményeként új tér nyílt meg a felszabadítás lelkisége előtt, olyan „kút, melyből hozzá lehet jutni a Szentlélek életet vizéhez”¹⁰¹. Ezzel pedig a latin-amerikai „lelkiség eléri a csúcspontját”, és „egyértelműen a krisztusi lelkület rangját kapja meg”, „tisztületbeli helyet víva ki magának az egyetemes Egyház lelkiségében”.¹⁰² Ám Castillo arra hívta fel a figyelmet, hogy „a vértanúk számának emelkedése a tisztületreméltó tanúságtételen túl a társadalmi és politikai kudarc felé mutató tendenciának a jele is volt”¹⁰³. „Latin-Amerikában a felszabadítás történelmi

96 Dussel: *Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968–1979)*, 19.

97 A különböző típusokról részleteiben lásd: Dussel: *Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968–1979)*, 97–107.

98 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 96.

99 Oscar Romero-ról magyarul lásd: Oscar Arnulfo Romero: *Akit a szegények miatt öltek meg*. Ecclesia, 1985.

100 Sobrino, John: *Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahvé*. In: *América Latina, 500 años problemas pendientes*. Barcelona, 1991. 35.

101 Bernardo de Carvajal kifejezését alkalmazta Gutiérrez *Beber en su propio pozo*, azaz *Isten kútjából inni* (1983) című könyvében. Említi: Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 96–97.

102 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 97.

folyamatát számos csapás érte, melyek nem csupán az uralkodó rendszer nyomásából származtak, hanem e folyamat kivitelezőinek komoly gyengeségeiből is. Politikailag a reform vereséget szenvedett (pl. Allende Chilében). Később ugyanez történt a nyílt és meghirdetett forradalommal (ezt nyilvánvalóan mutatja a nicaraguai eset). Később pedig, mindegyik csoport, melynek köze volt a forradalomhoz, negatív irányt vett. (A gerillacsoportok a fokozott mértékű erőszak alkalmazása mellett korrupciós ügyekbe keveredtek bele, és a drogcsempészekkel tartottak kapcsolatot, mint pl. Kolumbiában. Ezen kívül pedig ott van a salvadori gerillacsoportok szomorú vége, ők egymást ölték meg személyes okok miatt.) ... A politika demokratikus formája egyre inkább a válság jeleit mutatta.”¹⁰⁴

7. A perui társadalom és a perui egyház a '80-as években

Ennek a latin-amerikai lelkiség történetében ún. „elkötelezettséggel és vértanú lelkiséggel telített” korszaknak a kezdetét Peru esetében az 1975-ös katonai hatalomátvétel jelentette Francisco Morales Bermúdez ezredes vezetésével.¹⁰⁵ A puccs véget vetett a perui, felülről végrehajtott forradalom első szakaszának, a Juan Velasco Alvarado ezredes elnökségével fémjelzett időszaknak (1968—1975), melyben a kormányzó katonák és az egyház között sajátos kapcsolat és együttműködés alakult ki, és ennek következtében az ún. „perui folyamat” és a perui egyház ún. „társadalmi-politikai egyházként” példaértékűvé vált Latin-Amerikában.¹⁰⁶ A Bermúdez-kormány (1975—1980) csaknem teljesen visszafogta a korábbi reformfolyamatot, ám konzervatív fordulatával, legalább is formálisan, még mindig az alkotmányos és demokratikus értékek mellett kötelezte el magát. Részben ezzel is magyarázható az, hogy bár az egyház-állam kapcsolatai a felszín alatt feszültségekkel telítődtek, sohasem váltak olyan szélsőségesen ellentétesekké, mint ugyanezekben az években pl. Chilében vagy Braziliában. A perui egyház történetében a kormányváltás előtérbe helyezte az egyház pasztorális teendőit, melynek eredményeképpen a „társadalmi-politikai egyház” helyét fokozatosan egy ún. „társadalmi-pasztorális egyház”¹⁰⁷ foglalta el. A pasztorális feladatok előtérbe helyezésének az eredményeképpen kapott lendületet pl. a sajátos pasztorális területek, a Limát körülvevő szegénynegyedek, az ún. „pueblos jóvenes”, a déli Andok körzetének és az amazonasi őserdő hatalmas területének lelki gondozása, adminisztratív, intézményi, személyzeti ellátottságának kiépítése, javítása a perui egyház kiemelkedő személyiségeinek vezetésével, melyben igyekeztek figyelembe venni a területek sajátos viszonyait.¹⁰⁸

103 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 96.

104 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 97.

105 A perui demokratikus átalakulás nehézségeit mutatja be: Anderle Ádám: „Demokratúra” *Peruban*. In: Anderle Ádám: *Latin-amerikai utakon*. Híspánia, Szeged, 2002. 55—63.

106 Ennek a sajátos viszonynak a jellemzőit lásd: Klaiber: *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 395—427.

107 Klaiber: *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 431—434.

A latin-amerikai és ezen belül a perui valóság sokarcúságát, egy adott helyzet több irányba mutató lehetőségeit igazolja az a tény, hogy a szegénység, a fejlődés és a modernség értelmezése komoly tényező volt nem csupán a desarrollismo valamint a felszabadítás teológiájának kialakulásában, hanem a *José Mariátegui fényes ösvényén járó Perui Kommunistá Párt* elnevezésű marxista-leninista-maoista párt és terror-szervezet ideológiájának kialakulásában is.¹⁰⁹ A '60-as évektől szerveződő, formálisan 1970-ben életre hívott párt, mely „Fényes Ösvény” néven híresült el, elsősorban létrejötté helyén, az Andokban, Ayacucho térségében tapasztalta meg a többségében kecsua anyanyelvű parasztok mérhetetlen nyomorát. Ám ezt a tapasztalatot az andokbeli világtól idegen maoista ideológiába és gyakorlatba helyezte. Ezt az idegenséget hozza kapcsolatba az erőszaknak mint politikai eszköznek az alkalmazásával Thomas Krüggeler, német történész.¹¹⁰ Szerinte a terrorszervezetnek az andokbeli kultúra és történelem iránti érdektelensége és érzéketlensége tették lehetővé a megkülönböztetés nélküli erőszak szisztematikus alkalmazását mint a párt ideológiájának szerves részét. Ez a latin-amerikai forradalmi mozgalmak 20. századi történelmében egyedülálló tény¹¹¹ ad magyarázatot arra, hogy a „Fényes Ösvény” egészen távol járva a nagy perui író és gondolkodó, „Mariátegui fényes ösvényétől”, 1980 és 1992 között „vérfolyóvá” változtatta Perut. A pártot vezető Abimael Guzmán, mozgalmi nevén Gonzalo bajtárs kifejezése, a „vérfolyó”¹¹² ténylegesen a megkülönböztetés nélkül és számtalanszor brutálisan alkalmazott erőszak – szerinte szükséges – igénybevételét jelentette, ami az állami fegyveres erők és a félkatonai szervezetek válaszreakcióival együtt 1980 és 2000 között 69.280 áldozatot (halottat és eltűntet) sodort magával¹¹³.

A perui katolikus egyházat a Fényes Ösvény elavult, ellenséges, ám erős intézményként ítélte meg, és törekvéseiben állandóan ütközött annak nagy befolyásával, pasztorális tevékenységével. Élesen támadta a felszabadítás teológiáját, mert az – megítélése szerint – azon fáradozott, hogy „elfojtsa a szegények társadalmi robbanását, szélsőségesen nyomorúságos körülményekbe juttatva az elnyomott tömegeket”¹¹⁴. A Fényes Ösvény európai szóvivője szerint: „A felszabadítás teológiája nem

108 A perui egyháznak erről a munkájáról a részleteket lásd: Klaiber: *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 455–466.

109 Krüggeler, Thomas: *Violencia y sociedad en los Andes*. Erasmus. Revista para el diálogo intercultural, Año IV. (2002) Núm. 2. 226., 236–237.

110 Krüggeler: *Violencia y sociedad en los Andes* 225–238.

111 Krüggeler: *Violencia y sociedad en los Andes* 234.

112 Krüggeler: *Violencia y sociedad en los Andes* 230.

113 Az adatot a 2003 augusztusában nyilvánosságra hozott *A Perui Igazság és Kiengesztelődés Bizottságának Záródokumentuma (CVR Informe final)* közölte a következő részletekkel. A belháború áldozataiból kb. 30.000 a halottak száma. Felelősként 46%-ban a Fényes Ösvényt, 30%-ban a kormányerőket és 24%-ban egyéb fegyveres csoportokat (önvédelmi szervezeteket, paraszttörzserőket, félkatonai csoportokat, a Tupac Amaru Forradalmi Mozgalmat és nem azonosított erőket) nevezett meg. Lásd: Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (továbbiakban CVR Informe final). Anexo 2. 1–2. (On-line) Available: .

más, mint törekvés arra, hogy tisztára mossák ennek a hivatalos egyháznak az arcát. Egyszerűen arról van szó, hogy arra kéri a népet, még jobban alázkodjon meg, ami ugyanaz, mint azt kérni tőle, hogy fogadja el a nyomort, melyben él”.¹¹⁵

Ebben a két évtizedben, melyben a perui társadalom legmeghatározóbb „élménye” az ún. belháború volt, „a katolikus egyház a kezdetektől fogva elítélte a fegyveres felkelő csoportok és az állam részéről elkövetett erőszakot, melyek megsértették az emberi jogokat. A déli Andok térségében pedig a hívő és nem hívő lakossággal együtt bátran szembeszállt a terrorizmussal”.¹¹⁶ Mindazonáltal azt is meg kell említeni, hogy „bizonyos helyeken néhány egyházi hatóság sajnálatos módon elhallgatta a rendfenntartó erők által elkövetett erőszakos cselekményeket, melyekkel emberi jogokat sértettek meg”¹¹⁷. Ez a magatartás leginkább az ayacuchói főegyházmegye élén álló egyházi vezetőket, Mons. Richter püspököt és Mons. Juan Luis Ciprianit jellemezte, aki 1988-tól fontos egyházi posztokat töltött be a térségben. Közben pedig éppen Ayacucho vált a politikai erőszak szimbólumává többek között azért, mert az atrocitások itt kezdődtek el a legkorábban (1980 májusától), mert az 1983-as uchuraccayi vérengzés¹¹⁸ már nemcsak regionális, hanem nemzeti sőt nemzetközi szinten is felhívta a figyelmet az erőszak ezen problémájára Peruban, valamint azért is – és talán ez a legdőntőbb ok –, mert Ayacucho lakossága szenvedett legtöbbször 1980 és 2000 között az erőszakos cselekményektől¹¹⁹. A keresztény egyházak erőszak elleni és a demokrácia értékeinek védelméért folytatott küzdelme cselekedetek és nyilatkozatok formájában jelentkezett. A katolikus egyház esetében a cselekvés konkrétan jelentette: 1. az élet és az emberi jogok aktív védelmét; 2. a szolidaritást az erőszak által sújtott emberekkel, a törődést velük; 3. a szegények szervezeteinek és mozgalmainak támogatását; 4. az emberek öntudatra ébresztését, mozgósítást, közvetítő szerep vállalását a béke érdekében valamint az erőszak és a béke témáinak elemzését; 5. és nem utolsósorban szimbolikus cselekedeteket.¹²⁰

114 Atronadora campaña del PCP! El Diario Internacional, 1991. Idézi: *CVR Informe final* T. III. 389.

115 Entrevista con Luis Arce Borja. Expreso, 1991.11.17. Idézi: *CVR Informe final* T. III. 389.

116 A *Záródokumentum* szavait idézi Mons. Elio Perez, Juni püspöke. In: *Análisis de los obispos mirará la reconciliación*. (On-line) Available: .

117 *CVR Informe final* T. III. 385.

118 1983. január 26-án nyolc újságíró és kísérőjüket ölték meg brutális módon Uchuraccay nevű falu mellett. A következő hónapokban 135 helyi lakos vesztette életét erőszak következtében, és a település csaknem elnéptelenedett. A kormány vizsgálóbizottságot állított fel az eset kivizsgálására, melyet Mario Vargas Llosa, nemzetközi híró, Magyarországon igen népszerű perui író vezetett. A bizottság a munkáját végül is féleredménnyel zárta le, és csak sejtetni engedte, hogy a tettesek a rendfenntartó erők által a terrorizmus elleni önvédelemre felhatalmazott helyi lakosok voltak. Az esetről részleteket lásd: *El caso Uchuraccay*. In: *CVR Informe final* T. V. 121–182.; A vizsgálóbizottság munkájáról latin-amerikai összefüggésekben lásd: Cuya, Esteban: *Las Comisiones de la Verdad en América Latina*. Nürnberger Menschenrechtszentrum. (On-line) Available: www.menschenrechte.org.

119 Számítások szerint csak Ayacucho térségében 26.259 áldozata volt a belháborúnak. Lásd: *Estimación del total de víctimas*. In: *CVR Informe final Anexo 2. 7. 1. grafikus ábra*

Amint említettük, a cselekvés szintjén a kezdetektől fogva különösen nagy hangsúlyt kapott az emberi élet és az emberi jogok védelme. *A Perui Igazság és A Perui Igazság és Kiengesztelődés Bizottsága* (a továbbiakban *CVR*) *Záródokumentuma* szerint „Az egyház, a Püspöki Konferencia Társadalmi Cselekvés Bizottsága (a továbbiakban CEAS – K. M.), a plébániánként létrehozott szolidáris csoportok és egyéb szervezetei révén védőpajzssá vált a rendfenntartó erőknek azokkal az erőszakos cselekményeivel szemben, melyeket az emberi jogok ellen követettek el. ... A tények fényében bátran ki lehet jelenteni, hogy az egyház és az elkötelezett keresztények nélkül az emberi jogokért és a békéért vívott küzdelem sokkal kevesebb eredményt ért volna el Peruban; sőt, néhány helyen egyedül az egyház és a keresztény közösségek szerveztek csoportokat az emberi jogok és a béke érdekében.”¹²¹ Bár a CEAS-t 1965-ben eleve azzal a céllal hívták életre, hogy koordinálja az egyház erőfeszítéseit az emberi jogok védelmére, a belháború teremtette különleges körülmények hatására 1984-től a bizottság az élet védelmét állította az emberi méltóság terén végzett pasztorális munkájának „gerincévé”.

A *CVR* a katolikus egyház esetében úgy foglalja össze a keresztény egyházaknak a nyilatkozatok formájában jelentkező küzdelmét az erőszak ellen és a demokrácia értékeinek védelméért, hogy az elsősorban azt jelentette, hogy nyilatkozataiban „az egyház a kezdetektől fogva nagyon egyértelműen elutasította a felkelő csoportok által elkövetett erőszakos cselekményeket; és világosan kifejtette az élet értékét bibliai és teológiai szempontból. Ezen kívül rámutatott az erőszak pusztító és mindent kiirtó tulajdonságára és a kibontakozó erőszakspirálra. Mindezt úgy tette, hogy közben nevelni próbálta a lakosságot, lelkesíteni a peruiakat a terrorizmussal szembeni ellenállásra és arra, hogy akadályozzák meg a felkelők beszivárgását közösségeikbe. Hitet tett minden ember értéke mellett, az élethez, a testi épséghez való jog mellett, és felhívta a figyelmet az erőszakot alkalmazó csoportok önkényes és antidemokratikus jellegére. Másodsorban, és az előzővel egyidejűleg, a zsinat által megújított egyház az emberi jogok védelmét egyik legfontosabb küldetésének tekintette egy olyan pillanatban, amikor ezt sokan a felkeléssel való leszámolás kerékkötőjének tartották. A lakosság körében tudatosítani próbálta ezeket a jogokat, ... , leleplezte a szisztematikus erőszak felé vivő elnyomó erőszakot, és ellenezte ezeknek a cselekedeteknek a büntetlenségét ugyanúgy, mint – Mons. Cipriani kivételével – a szélsőséges eszközök alkalmazását is, pl. a halálbüntetést.”¹²² A Perui Püspöki Konferencia 1983-tól megjelenő dokumentumaiban elemezte az erőszak megjelenési formáit, a terrorizmussal együtt ennek okait a perui társadalomban, kapcsolatait a drogkereskedelemmel, és kereste – II. János Pál pápának 1985-ben a perui néphez Ayacucho-ban intézett szavait követve – a béke és a kiengesztelődés útjait.¹²³

120 Ezek konkrét számbavételét lásd: *La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas*. In: *CVR Informe final* T. III. 397–406.

121 *CVR Informe final* T. III. 398.

122 *CVR Informe final* T. III. 406.

8. Gutiérrez teológiai tevékenysége a perui belháború időszakában

A Záródokumentum állítása szerint a CEAS-nak az emberi élet és jogok védelmében kifejtett nemzeti szintű tevékenységét ösztönözte Gutiérreznek az élet Istenéről szóló teológiai reflexiói, arról az Istenről, „aki minden ember életét szereti, és akarja az igazságot, és aki az erőszak áldozatai felől a keresztény és emberi lelkiismeretet szólítja meg”¹²⁴. Az expanzió, a konszolidáció, az elmélyülés és újragondolás valamint a különböző tendenciák elkülönülésének időszakát élő felszabadítás teológiájának¹²⁵ nagy áramában a perui események Gutiérrezt a lelkiség irányába vitték. A teológiájában mindig is jelen lévő, sőt a teológiájának magvát alkotó lelkiség a belháború által teremtett tragikus helyzetben három jelentős művében nyert megfogalmazást. A *Beber en su propio pozo (Isten kútjából inni)* című könyv 1983-ban látott napvilágot. Benne Gutiérrez ismételten foglalkozik a felszabadítás teológiájának korábbi témáival (megtérés – ingyenesség – öröm), ám azokat el is mélyíti. Azt tanítja többek között, hogy „a pusztítás közepette is lehet, sőt kell örülni, mert a szomorúság a hit ellensége”¹²⁶. A korábbi fogalmak elmélyítése mellett két új elem is megjelenik ebben a művében: „a gyermeki lelkület mint a szegényekkel való szolidaritás feltétele és az igazságtalanság magányából kivezető megélt közösség mint igazi válasz arra, amire az igazságtalanság nem válaszol”¹²⁷. A másik két mű alap gondolatai a limai katolikus egyetem *Teológiai reflexiók* rendezvényén hangzottak el először 1980-ban, ill. 1982-ben, könyv formájában pedig később láttak napvilágot: 1986-ban az *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job (Istenről beszélni az ártatlan szenvedéséből kiindulva. Reflexió Jób könyvéről)*, 1989-ben pedig az *El Dios de la vida (Az élet Istene)*. Míg a *Beber en su propio pozo*-ban Gutiérrez „a pusztítás közepette is örülni képes lelkiség rendszerezését” nyújtja, addig ez a két mű „Isten cselekvésének ingyenességét hangsúlyozza”¹²⁸. A ’80-as évek Perujában, amikor Gutiérrez egy sötét, kijárat nélküli alagútban érzi magát, alapkérdése az: „hogyan műveljük a teológiát miközben Ayacucho-ban az történik, ami történik? Hogyan beszéljünk az élet Istenéről, amikor tömegesen és kegyetlenül

123 A perui egyház testületeinek és képviselőinek nyilatkozatairól lásd: *La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas*. In: CVR Informe final T. III. 406–421.; Mac Gregor, Felipe E.: *Demokratie, Gewalt und Menschenrechte: Ursachen der Gewalt im peruanischen Kontext*. In: Hünermann, Peter — Scannone, Juan Carlos (Hrsg.): *Lateinamerika und die katholische Soziallehre: ein Lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm. Teil 3. Demokratie: Menschenrechte und politische Ordnung*. Mainz, 1993. 399–432.; Magukat a dokumentumokat lásd: *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana 1979–1989*. Lima, 1990.; *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana 1993–2002*. Lima, 2003.

124 CVR Informe final T. III. 399.

125 A CEHILA és Oliveros periodizációi szerint.

126 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 111.

127 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 111.

128 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 111.

gyilkolnak meg embereket 'a halottak szögleté'-ben¹²⁹? Hogy hirdessük Isten szeretetét, miközben az emberi életet semmibe se veszik? Hogyan hirdessük az Úr feltámadását ott, ahol a halál uralkodik, különösen a gyerekek, a nők, a szegények és indiánok, társadalmunk 'jelentékteleneinek' a halála?"¹³⁰ Gutiérreznek ebben a sötét alagútban Jób jut eszébe, és Jób könyvéről született gondolatait Ayacucho népének ajánlja, mert, ahogy könyvének ajánló soraiban írja: „Ayacucho népének szenvedése igazságtalan, akárcsak Jóbé, és ugyanúgy az élet Istenéhez kiált”. Gutiérrez elméldésének egyik végkicsengése az, hogy „a szegény szenvedések közepette tanúsított csendje egyrészt közelebb visz az élet Istenének megértéséhez; másrészt Isten lakozik az ártatlanban, aki ugyan nem bűn nélküli, de semmilyen olyan vétket nem követett el, melyért ilyen szörnyű módon lehetne őt büntetni”¹³¹. Másik zárógondolata pedig az, hogy: „Tudni kell együttrezegni a mások fájdalmával, bonyodalmakkal és zűrzavarokkal teli életükkel, és tudni kell jobban odafigyelni az emberekre, kevésbé a dolgok rendjére.”¹³² Ez az állásfoglalás módosítja az Istenről való beszédet, azaz a teológiát is. Az Istenről létező két „nyelv”, az igazság és az ingyenesség (a nem érdem szerint, hanem a kegyelem szerint „működő” nyelv) nyelvének kapcsolatát Gutiérrez úgy kezeli, hogy – „anélkül, hogy ezeket egymástól elválasztaná – az igazság nyelvét megpróbálja az ingyenesség nyelvére helyezni. Az ingyenesség igazság nélkül ironikusan hangzana. Az igazság ingyenesség nélkül egyetemes távlatot vesztené. Ám az ingyenesség körülöleli az igazságot, és Isten ezért az élet Istene, ami magából az Életből mint ingyenes adományból születik a halál ellen.”¹³³

A keresztények és egyházaik az emberi jogokért folytatott küzdelemben egész Latin-Amerikában komoly szerepet töltenek be a 80-as évektől kezdve. Sőt ez az egyik, olyan etikai alapú tendencia, mely az identitáscsoportok, az ellenállás, a posztmodern attitűd és a mindennapi élet lelkiségének tendenciáival együtt a mai latin-amerikai lelkiséget alkotja.¹³⁴ Az élet és az emberi jogok összetett védelmének előtérbe kerülését természetesen az is indokolta, hogy a felszabadítás folyamata más utakon, ahogyan azt már korábban említettük, járhatatlanná vált. Bármivel is magyarázható, a felszabadítás teológiája utolsó nagy reflexióját az élet Istenéről bontakoztatta ki, melyhez a mártíromság lelkületétől jutott el, de ami Castillo szerint egyre inkább passzív ellenállásba vonult magatartást jelent.¹³⁵

129 Ayacucho kecsuául ezt jelenti.

130 Gutiérrez: *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Un comentario al libro de Job*. Ediciones Sigueme, Salamanca, 2002. 221–222.

131 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 111.

132 Gutiérrez szavait idézi: Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 112.

133 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 112.

134 Lásd Castillo periodizációját és felosztását a latin-amerikai lelkiségről: Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 103–105.

135 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 98.

Gutiérrez mint egyházának prominens alakja sajtónyilatkozataiban mindenféle terrorizmust elfogadhatatlannak minősített, és már 1984-ben a kollektív öngyilkosság veszélyére hívta fel a figyelmet az egyik legolvasottabb limai napilapban.¹³⁶ 1986-ban azonnal reagált a kormányerők börtönmészárlásaira¹³⁷. „Aún es tiempo” (Még nem késő) című sajtócikkében szenvedélyes hangon tiltakozott az erőszak spirálja ellen, melynek kiváltóját – anélkül, hogy védte volna a Fényes Ösvényt – nagy mértékben az intézményesített, magából a rendszerből adódó erőszakban látta, ahogy azt már a medellíni nyilatkozat is megfogalmazta.¹³⁸ Elutasítása jeléül csatlakozott a laikusok tiltakozó mozgalmához, és a megoldás útját, velük egyetértve, ő sem a halálban látta. „Ha ezek a szélsőségek győznének, semmi más, ez a más a civil és demokratikus szféra lenne, nem számítana, és az emberi értékekre fogékony csoportok nem rendelkeznének a történelmi választás lehetőségével.”¹³⁹ 1992-ben pedig, amikor az Abimael Guzmán által meghirdetett háború az általa második szakasznak nevezett fázisba érkezett, és csak januártól júliusig 37 kocsiba rejtett bomba robbant már Lima utcáin, közel 50 halottat hagyva maga mögött, Gutiérrez súlyos válságról beszélt. Súlyos válságról, melyben félelem és bizalmatlanság uralkodik, és melynek a „kihívásaival nemzetként való éretlenségünk miatt nehezen tudunk sikeresen szembesülni, és inkább össze vagyunk törve virulensségre előtt. A jelen helyzet egyik legtragikusabb következménye éppen a szkepticizmus arra vonatkozóan, hogy van lehetőség létrehozni egy, a korábbiól különböző országot...”¹⁴⁰

A CVR Záródokumentuma határozottan kapcsolatot lát a katolikus egyháznak a belháború kihívásaira adott, régióként eltérő válaszai és az egyes régiókban az egyház szellemisége között. Ez a szellemiség részben jelenti a II. Vatikáni zsinat és a latin-amerikai püspöki konferenciák (Medellín, Puebla) újító vonalát, részben pedig, és ezektől elválaszthatatlanul, a felszabadítás teológiájának hatását. „Általában ott, ahol az egyházat megújították a II. Vatikáni zsinat valamint a medellíni és pueblai püspöki konferenciák irányvonala szerint, sokkal nagyobb ellenállást lehetett tapasztalni a

136 La República, 1984.09.02., idézi: CVR Informe final T. III. 409.

137 Az 1985-ös év három börtönlázadása után és a Fényes Ösvény limai terrorcselekményeinek valamint a szakszervezetek sztrájkjainak a légkörében 1986. június 18-án lázadás tört ki Lima három büntetőintézetében, a „San Juan Bautista” (El Frontón), a „San Pedro” (Lurigancho) és a „Santa Barbara” (El Callao) börtönökben. A terrorizmussal vádolt és miatta elítélt foglyok lázadását június 21-re katonai erővel verték le, melynek során több mint 200 rab és három katona vesztette életét. Az eseményt követően maga a kormány is elfogadta annak lehetőségét, hogy szélsőséges eszközökkel élt a lázadás felszámolásában. Bár indultak vizsgálatok és felelősségre vonó eljárások az eset kapcsán, a CVR Záródokumentuma a társadalmi béke megteremtése érdekében még mindig további vizsgálatokat és az illetékesek felelősségre vonását javasolta. Lásd: *Las ejecuciones extrajudiciales en el penal de El Frontón y Lurigancho (1986)*. In: CVR Informe final T. VII. 737–768.

138 La República, 1986.06.24. Említi: Judd: *Gustavo Gutiérrez y la originalidad de la experiencia peruana*, 146–147.

139 La República, 1986.06.25.; idézi: CVR Informe final T. III. 410.

140 La República, 1992.07.26.; idézi: CVR Informe final T. III. 415.

felkelő csoportok hangzatos beszédeivel szemben (általam kiemelve, K. M.), hiszen olyan szociális pasztorációt fejlesztettek ki, amely összefűzte az egyházat a lakossággal, és az egyház az ő problémáikra válaszolt, amikor beszédeiben változásokat és igazságot követelt úgy, hogy közben elutasította az erőszakot. Ez volt a helyzet néhány belső egyházmegyében, Cajamarcában, Punóban, Chimbotéban, Huarazban, Piurában stb. *Ám ott, ahol az egyház nem vette annyira figyelembe a zsinat által ösztönzött változást, a felkelés sokkal termékenyebb talajt talált arra, hogy megkapaszkodjon* (általam kiemelve, K. M.). Ez történt Ayacuchóban és más egyházmegyékben, mint Abancayban és Huancavelicában.¹⁴¹ Másutt pedig, konklúzióiban, a *Záródokumentum* Klaiber, a híres egyháztörténész szavait idézi: „Általában Peruban a terrorizmus ellen a bázisok küzdöttek: bizonyos haladó püspökök, papok és szerzetesek bázisai a hegyekben valamint a városi szegénynegyedek, a hitoktatók alulról szerveződő örfjáratközösségei, az emberi jogokért és a békéért harcoló keresztény aktivisták és elkötelezett keresztények, mint María Elena Moyano és Michel Azcueta. Szintén küzdöttek és meghaltak keresztény eszméikért az evangélikusok. Elsősorban olyan jelszavakkal, mint 'A szolidaritás a béke új arca', *a felszabadítás teológiájától és a medellini eszméktől lelkes keresztények vallásos misztikát adtak különféle társadalmi osztályokból származó perui lakosok ezreinek* (általam kiemelve, K. M.), ill. az ő erőfeszítéseiknek, amit azért tettek, hogy szerveződéseik révén kiutat találjanak abból a sötét és hosszú éjszakából, melyben Peru több mint tizenkét éve botorkált.”¹⁴² A katolikus egyháznak a belháború kihívásaira adott, régióként eltérő válaszai és az egyes régiókban az egyház szellemisége közötti szoros kapcsolatot támasztja alá az egyházmegyék vezetőinek magatartása és reflexiója a belháború eseményeire. Mons. José Dammert, Cajamarca püspöke, Mons. Luis Bamberén, Chimbote püspöke, Mons. Albano Quinn, Sicuani prelátusa, Mons. Jesús Calderón, Puno püspöke és Mons. Alberto Königs knecht, Juli püspöke, akik az erőszak elleni küzdelem éharcosai saját területükön és országszerte is, képviselték már korábban is a perui egyház haladó rétegét.¹⁴³ Ám perui püspökök másik csoportja, Mons. Pélach, Apúrimac püspöke és utódja, Mons. Sala, Mons. Demetrio Molloy, Huancavelica püspöke, Mons. Richter, Ayacucho püspöke és utóda, Mons. Cipriani „elhallgatták az erőszakos cselekményeket, vagy azoktól távol tartották magukat, mivel úgy ítélték meg, hogy nem pasztorális feladatuk része a társadalmi problémákért való aggodást. Tény az, hogy az egyházi hatóságok, mint pl. Huancavelicában és Apúrimacban, hallgatnak, amikor a rendfenntartó erők megsértik az emberi jogokat, sőt a politikai és katonai hatóságok mellé állnak, mint ahogy Ayacuchóban történik, anélkül, hogy kritizálnának valamit, sőt inkább határozottan tagadják az ilyen erőszakos cselekmények létét.”¹⁴⁴ A fentebb megnevezett püspökök az Opus Dei tagjai vagy vele elkötelezett személyek a

141 CVR Informe final T. III. 421.

142 CVR Informe final T. III. 460.

143 Tevékenységükről lásd részletesebben: Klaiber: *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 373–374. 457–459.

144 CVR Informe final T. III. 422.

perui egyházban, akik az egyházon belül a konzervatív erőket képviselve szembehe-
lyezkednek a társadalmi változásokkal, az azokra való igényekkel.¹⁴⁵

9. A Gutiérrez elleni egyházi vizsgálat és egyéb támadások

Leginkább a konzervatív erőket kell keresni a felszabadítás teológiája és annak két prominens képviselője, a Gutiérrez és L. Boff ellen folytatott támadásokban is.¹⁴⁶ Valójában a felszabadítás teológiájának akadémiai szintű vitája már Puebla előtt le-
zajlott teológiai és történelmi szakfolyóiratokban. Ám széles körű elterjedése, az,
hogy a felszabadítás teológiája megszűnt tisztán akadémiai fogalmakban létezni, ag-
godalmakat keltett elsősorban a katolikus egyház hivatalos köreiben. Ennek követ-
keztében pedig két szinten is megindult a támadás a felszabadítás teológiája valamint
annak két legprominensebb képviselője, először Gutiérrez majd L. Boff ellen. Az
egyház hivatalos vizsgálata, L. Boff esetében jogi eljárás is, bizonyos teológiai kér-
dések tisztázására irányult. A Gutiérrez elleni vizsgálat 1983-ban Ratzinger bíboros
kezdeményezésére kezdődött el Peruban, melynek során „azt akarták elérni, hogy
maga a Perui Püspöki Kar ítélje el a felszabadítás teológiájának atyját. Sőt, néhányan
keresték annak a módját, hogyan lehetne a '84-es ad limina látogatás alatt elítéltetni
Gutiérrezt”.¹⁴⁷ A vizsgálat folyamán Ratzinger és a Perui Püspöki Kar is kifejtették
véleményüket a vitatott kérdésekről¹⁴⁸, és a vizsgálathoz maga Gutiérrez is nagyban
hozzájárult írásaival és személyes megbeszélésekkel. Éppen az ellene folytatott vati-
káni hivatalos vizsgálat évében írt pl. a teológia és a társadalomtudományok kapcsola-
taról tanulmányt, melyben közvetlenül foglalkozott a felszabadítás teológiáját ért
kritikák egyik fő kérdésével, a marxista elemzés témájával. Ebben aláhúzta, hogy a
felszabadítás teológiája sohasem szűkítette le a társadalomtudományokat a marxiz-
musra, és ennek is csak olyan elemeit használta, melyek nem tagadják az emberi sza-
badságot. Felhívta a figyelmet a függőségelmélet és a marxizmus több pontbeli
ellentmondására, elutasította az egyházi tanítóhivatallal egyetértésben a marxizmus
kritikátlan használatát, és megerősítette, hogy „sohasem törekedtek arra a felszabadí-
tás teológiájában, hogy szintézist teremtsenek a marxizmus és a kereszténység kö-

145 A konzervatív egyházi erőkről Peruban lásd: Klaiber: *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 442–444.

146 Részleteiben lásd: Klaiber: *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 451–455.

147 Oliveros: *Teología de la liberación: su genesis, crecimiento y consolidación (1968–1988)*, 102–103.

148 1984 augusztusában jelent meg Ratzinger bíborostól az *Instrucciones sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (Megjegyzések a felszabadítás teológiájának néhány aspektusáról). Magyarul lásd: *Hittani Kongregáció: Libertatis Nuntius*. In: Tomka Miklós – Goják János (szerk.): *Az egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*. Szent István Társulat, 415–437. Válaszként a Perui Püspöki Kar is megjelentette 1984 októberében két éves munkájának eredményét *Documento sobre la teología de la liberación* (Dokumentum a felszabadítás teológiájáról) címmel.

zött”.¹⁴⁹ A felszabadítás teológiája elleni hivatalos egyházi vizsgálatot befolyásolta a pápa látogatása 1985-ben az Andok régió országaiba, a Brazília püspökeihez írt levelelének híres szavai – „a felszabadítás teológiája nemcsak megfelelő, hanem hasznos és szükséges”¹⁵⁰ – valamint az ún. Harmadik Világ és Európa legjobb teológusainak erőteljes szolidáris megnyilvánulásai is. Olyan teológusok „mint Congar, Chenú, González Faus, Metz, Karl Rahner, Schillebeeckx stb. nyilvánították ki egyetértésüket és együttérzésüket számtalan formában a felszabadítás teológiájával”.¹⁵¹ A vizsgálatot végül a Hittani Kongregáció 1986. márciusi dokumentuma zárta le¹⁵², melyben „a felszabadítás teológiáját ismételten legitimálták mint olyan irányzatot, mely érvényes a 20. század keresztényei számára”¹⁵³, bár a gyakorlatban inkább az az irányzat vált erőteljesebbé, mely a felszabadítás teológiájára kevésbé nyitott püspökök kinevezésének kedvezett.

Emellett a „II. Vatikáni zsinat nyitottsága révén példa értékű párbeszéd”¹⁵⁴ mellett azonban más szinten is folyt támadás a felszabadítás teológiája és teológusai ellen, és ennek légkörét az „érzelmi vehemencia” határozta meg a maga „személyes rágalmazásaival és egyértelmű torzításaival”. „A néhány egyházi képviselőhöz, újságírókhoz és politikusokhoz köthető hadjárat azzal a céllal folyt, hogy megfosszák tekintélyétől a felszabadítás teológiáját és képviselőit, és elérjék hivatalos elítélését.”¹⁵⁵ Gutiérrezről e hadjárat során pl. egy konzervatív egyházi csoporttal, a Sodalitium Christianae Vitae-vel kapcsolatban álló újságíró hírként közölte, hogy a teológus a ’85-ös választásokon az Izquierda Unida (Egyesült Baloldal) jelöltjeként indul az elnökhelyettesi posztért, holott ez csak lehetőségként merült fel.¹⁵⁶

10. 1988, húsz év mérlege

Mozgalmas húsz esztendőre tekinthettek vissza azok a résztvevők, akik 1988. július 5. és 22. között az észak-amerikai Maryknolli Társaság központjában jöttek össze, hogy *A felszabadítás teológiájának jövője* címmel megrendezett nemzetközi kurzuson vegyenek részt, és ennek keretében hármas ünnepet üljenek; hogy visszatekintő, értékelő és a továbbhaladás útját kémlelő felolvasásokkal, hozzászólásokkal és kö-

149 McGovern: *Teoría de la dependencia, análisis marxista y teología de la liberación*, 312.

150 Ezt a sokat emlegetett mondatot idézi pl.: Oliveros: *Teología de la liberación: su genesis, crecimiento y consolidación (1968–1988)*, 104.

151 Oliveros: *Teología de la liberación: su genesis, crecimiento y consolidación (1968–1988)*, 103.; Libanio, Joao Batista: *Teología de la Liberación: acto profético*. In: H. Ellis, Marc — Maduro, Otto (ed.): *Perspectivas y desafíos. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. T. I. CEP, Lima, 1989. 187.

152 Magyarul lásd: *Hittani Kongregáció: Libertatis Constantia*. In: Tomka Miklós — Goják János (szerk.): *Az egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok. Szent István Társulat*, 439–486.

153 Klaiber: *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 454.

154 Klaiber: *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 454.

155 Klaiber: *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 452.

156 Klaiber: *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, 454.

szöntő szavakkal emlékezzenek meg a medellíni konferencia húsz éves évfordulójáról, Gutiérrez hatvanadik születésnapjáról és *A felszabadítás teológiája. Perspektívák* című munkájának tizenöt évvel korábbi, első angol nyelvű kiadásáról. A felszabadítás teológiájának legjelesebb képviselői adóztak tisztelettel ennek a hármas évfordulónak a találkozó, melyen jelen voltak az elismerés és az aggodás hangjai is.

Az elismerés, mert a felszabadítás teológiája kialakulásának fázisától a latin-amerikai hívő keresztények életére reflektálva, a keresztények mindennapi életének kohójában alakulva, akadémiai vitáktól és egyházi vizsgálattól megmértetve, rágalmozó támadások kereszttüzébe eljutott oda, hogy konszolidálódott. Ennek egyik jelét az évfordulón abban látták, hogy a felszabadítás teológiájával kapcsolatos publikációknak lényegesen megnőtt a száma, és hogy 1985-től hozzákezdtek a *Teología y Liberación (Felszabadítás és teológia)* című, 55 kötetre tervezett monumentális műnek a kiadásához. A sorozat azt a célt tűzte ki maga elé, hogy Latin-Amerikában egyedülálló módon összegzi a felszabadítási teológiának az első húsz évében elért eredményeit. A kiadási munkálatok időközben egyházi és konjunktúrális okok miatt megtorpantak, ám 1994-től újra lendületet vettek, és azóta is jelennek meg teológiai munkák ennek a sorozatnak a nevével fémjelezve, bár az eredeti vállalkozást még nem sikerült teljesíteni. A konszolidáció másik jelét abban ragadták meg, hogy a felszabadítás mint kulcsfogalom köré rendeződő, és ezért sokszínűsége ellenére mégis egységes felszabadítás teológiája és teológusai húsz év alatt a teológia tudomány majdnem minden területét lefedve, jelentőset alkottak: a biblikus teológia terén Carlos Mesters és X. Savaria, a krisztológiában a fiatalon meghalt Hugo Echegaray és John Sobrino, a mariológia területén Leonardo Boff, az egyháztan terén John Sobrino és Alvaro Quiroz, az antropológiában és az eszkatológiában Joseph Comblin és Joao Batista Libanio, a lelkiség témájában Gustavo Gutiérrez és a CLAR¹⁵⁷ teológusai, az egyháztörténelem terén pedig a CEHILA¹⁵⁸ munkatársai, közülük is kiemelkedő jelentőséggel Enrique Dussel.¹⁵⁹ Az elismerés hangjai szólalhattak meg *A felszabadítás teológiájának jövője* találkozón, mert – Sobrino szavaival élve: „A könnyörületesség és igazság, a konfliktus és a lelkiség, az Istennel és a néppel való mély becsületesség ezen kombinációja az, ami személyesen engem legjobban lenyűgözött Gustavo Gutiérrez személyiségében és munkásságában. Úgy gondolom, ez a legtarthatóbb és a legfontosabb hozzájárulása az egyház valamint a világ népeinek jelenéhez és jövőjéhez.”¹⁶⁰ Az elismerés hangjait nem csupán a kurzuson résztvevő, a világ minden égtájáról érkező teológusok és a nemzetközi sajtó (New York Times, National Catholic Reporter, Catholic New York, Catholic Transcript) szóltatták meg, hanem az a több mint száz püspöktől, egyházi szervezetektől, teológusoktól, szerzetesek

157 Conferencia Latinoamericana de Religiosos

158 Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina

159 Oliveros: *Teología de la liberación: su génesis, crecimiento y consolidación (1968–1988)*, 104–106.

160 Sobrino, John: *Liberación, misericordia y justicia*. Páginas, Núm. 93 (1988). 59.

szervezeteitől és a világ neves értelmiségeitől származó köszöntő levelek is, melyek a hatvan éves Gutiérrezt köszöntötték.¹⁶¹

Am az aggódás hangjai is kicsengtek a hármass ünnep alkalmával elhangzott előadásokból, főként a felszabadítás teológiájának jövőjével kapcsolatban.¹⁶² Libanio pl. a felszabadítás teológiájának rövid húsz évében a kezdeti pillanat és a csúcsot jelentő pillanatok után a '80-as évektől kezdődően a korlátozás pillanatáról beszélt.¹⁶³ Periodizációja eltért a korábban említett teológusok szakaszolásától, akik a '80-as évekre vonatkozóan még konszolidációról (Oliveros), vagy részben expanzióról, részben pedig az elmélyülésről és újragondolásról valamint különböző tendenciák elkülönüléséről beszéltek (CEHILA), vagy azt emelték ki – ahogyan azt már fentebb említettük –, hogy a felszabadítás teológiája utolsó nagy reflexióját a '80-as években fejtette ki, és különböző, már nem a felszabadítással mint központi problémával leírható tendenciák jöttek létre (Castillo). Libanio az egyházon belüli korlátozás (Libanio ezen a Vatikán vizsgálatát értette a felszabadítás teológiája és képviselői ügyében valamint a vizsgálat utáni következményeket) mellé odahelyezte a felszabadítás teológiájának bizonyos hatékonytalanságát, hiszen a helyzet Latin-Amerikában nem sokat változott, ami azt eredményezte, hogy még a felszabadítás teológiájával rokonszenvezők is kifáradtak a kitartó, ám eredménytelen szónoklatok hallgatásában. A kapitalizmus fejlődése, szívóssága is kifogta a szelet a felszabadítás teológiájának vitorlájából. „És az utóbbi időben – írja Libanio – maga az egyház is, mely aggódik a tömegkommunikációs eszközökön keresztül nagy méretben folytatott újraevangelizációért, a kulturális aspektus felé fordult. Úgy tűnik, a felszabadítás teológiájának problematikája akadályozza ezt a globális pasztorális szabad választást, minthogy a valóság átalakítására koncentrálnak, miközben a kultúra szekularizációjának a kérdéséről van szó. A Lumen 2000 projekt erre a nézőpontra helyezkedik, és megpróbálja elnyelni azokat a megoldásokat, melyeket a felszabadítás teológiája javasol. Erről a teológiáról egyébként is azt tartja, hogy az nem más, mint utóvédállás. Különböző elnevezések alatt végül is ugyanarról a jelenségről van szó. Arról ugyanis, hogy előnyben részesítik a kulturális dimenziót, az egyház szent jelenlétét, a vallás erejét a konfliktust is vállalni merő pasztorációval, a valóság kritikus és elemző olvasatával szemben, egy olyan projekttel szemben, ami a jelenlegi valóság gyökeres átalakítása révén új társadalmat akar létrehozni. Ezzel szemben egyre többen beszélnek az új, a rendszertől független emberről, aki a személyesen átél és személyesen vállalt értékek változása során születik meg. *Ebben a folyamatban az érték terminus kiszorítja a struktúra terminust. A strukturális átalakítások nyelvezete helyet ad az értékkeremtés nyelvezetének. Ebben az értelemben a felszabadítás teológiájának távlata és temati-*

161 A köszöntőszöveget és az aláírásokat lásd: Páginas, Núm. 92 (1988).; Páginas, Núm. 93 (1988).

162 A konferenciaanyag kötetei: H. Ellis, Marc – Maduro, Otto (ed.): *Perspectivas y desafíos. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. T. I. CEP, Lima, 1989.; *Escritura y espiritualidad. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. T. II. CEP, Lima, 1990.; *Religión, cultura y ética. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. T. III. CEP, Lima, 1991.

163 Libanio: *Teología de la Liberación: acto profético*, 167–189.

kája teret vesz a jelenlegi pillanat ezen új értelmezésével szemben.”¹⁶⁴ (általam kiemelve, K. M.)

Libanio ebből a számára egyértelműen európai gondolkodást tükröző jelenségből azt a következtetést vonta le, hogy: „Bár azt mondják, és azt ismételtetik, hogy a felszabadítás teológiája fölött már eljárt az idő, tökéletesen tisztában vannak vele, hogy a strukturális igazságtalanság helyzete még mindig létezik, sőt súlyosbodik. A valóságtól való tényleges elidegenedés lenne, ha elfeledkeznénk erről az aspektusról a kultúra evangelizációjának nevében. A felszabadítás teológiája továbbra is kiválóan alkalmazható a jelenlegi pillanatra ebben az értelemben. Ezért még inkább, mint valaha, a felszabadítás teológiája azzal a fontos feladattal rendelkezik, hogy életben tartsa a szegények reményét. Ez pedig szorosan kötődik a társadalmi valóság megváltoztatásához. Mert a szegények számára elsősorban nem a kulturális evangelizáció problémájáról van szó, hiszen őket már kulturálisan evangelizálták. Az a botrányos állapot, melyben élnek, pontosan abból adódik, hogy semmi összefüggés nincs e között a vallásos kultúra és az őket megnyomorító gyalázatos strukturális igazságtalanság között.”¹⁶⁵

1992-ben a CELAM IV., Santo Domingóban megrendezett konferenciájának előkészületeit, munkadokumentumait a latin-amerikai teológia Libanio által fentebb említett két fő irányzatának a szembeállítását, valamint a kulturális evangelizációnak a strukturális igazságtalanság hátrányára történő előtérbe helyezése határozta meg.¹⁶⁶ Ott akkor, a „szociális platformra helyezkedő”, „strukturális, szociológusabb irányzat”-ot leginkább a brazil püspökök képviselték, a „kulturális, antropológikusabb elgondolás”-t pedig főként az argentin püspökök hangoztatották. A valójában egymást kiegészítő két koncepciónak sikerült konszenzusra jutnia a konferencián. Ennek eredményeképpen megtartották a szegények iránti előszeretet elvét mint elsődleges pasztorális célkitűzést, ám oly módon, hogy ezt hangsúlyozottan a Krisztus iránti előszeretet elvére alapozták. Kiemelten kezelte a konferencia és annak záródokumentuma az inkulturáció és a II. János Pál pápa által 1983-ban meghirdetett új evangelizáció témáját, és részlegesen mellőzték, de nem adták fel a korábbi két konferencia „látni, ítélni és tenni” jelszóban összegezett módszerét.¹⁶⁷

11. Miről van szó? „a régi mélyül el, vagy valami új születik?”

Libanioval összevetve, egészen más álláspontra helyezkedik, már a felszabadítás teológiájának válságát látván, Castillo. Egyrészt aktuálisnak tartja a felszabadítás teológiáját ért régebben megfogalmazott érdemi kritikák egy részét, melyeket J. D.

164 Libanio: *Teología de la Liberación: acto profético*, 187—188.

165 Libanio: *Teología de la Liberación: acto profético*, 189.

166 Antoncich, Ricardo: *Struktúrák és kultúra a latin-amerikai egyházban*. Vigília, 57. évf. (1992). 120—123.

167 (On-line) Available: www.servicioskoinonia.org/relat/012.htm

Bosh és Hugo Assmann foglaltak össze és vittek tovább részben Juan Luis Segundo gondolatai alapján.¹⁶⁸ Másrészt úgy látja, hogy a '90-es évek latin-amerikai lelkiségre és teológiájára jellemző irányzatokban¹⁶⁹, melyek a postmodern kor új kihívásaira, az egész civilizáció válságára a felszabadítás lelkiségével és teológiájával szoros összefüggésben születtek meg a 80-as évektől kezdve¹⁷⁰, a legfontosabb probléma már nem a felszabadítás, hiszen az elnyomások alóli felszabadító pillanat sokkal kevesebb, hanem az – az ellenállás lelkiségét kivéve –, hogy megtalálják mindennek az értelmét.¹⁷¹ A központi kérdés megváltozását – Castillo szerint – Gutiérrez is érzékeli, hiszen 1996-ban már ezt írta: „A jelenkor valami olyanak a sürgősségére hívja fel a figyelmet, ami nagyon elementálisnak tűnhet: értelmet adni az emberi létnek. ... Az Evangélium hirdetésének egyik legfontosabb feladata ma az, hogy hozzájáruljon ehhez az értelemdához. Talán a teológiai munka első pillanataiban Latin-Amerikában azt feltételeztük, hogy ez eleve adott és már megszerzett dolog, mint ahogy így gondolkodtuk a hit inspiráló erejéről és a keresztyén üzenet alapvető igazságainak állításáról is. Ám bárhogy is legyen, biztos, hogy jelenleg magáért az emberi kondíció és hitélet alapjaiért kell aggódnunk.”¹⁷² Gutiérrez számára tehát egyértelmű az élet értelmének alapkérdése a megváltozott körülmények közepette, válaszát és a kivezető út keresését mégis régi beidegződése határozza meg, a szegények iránti előszeretet és a társadalmi struktúrák megváltoztatásának az elve. „Mondhatnánk úgy, hogy a latin-amerikai modern korban hangsúly kapott probléma bekerül a látómezejébe, ám válasza ismételtlen a 70-es évek lényegére koncentrál.”¹⁷³ Ebből adódóan Gutiérrez kérdésfeltevése is helytelen ebben a művében, mert nem az az aktuális kérdés: „Hol alszanak a szegények?” Ez a megközelítés ugyanis a latin-amerikai valóság struktu-

168 Bosh, D. J.: *La transformación de la misión. Mutamenti di paradigma in missionologia*. Brescia, 2000.; Assmann, Hugo: *Por una teología humanamente saludable*. In: *El mar se abrió, treinta años de teología en América Latina*. Santander, 2001.

169 A lelkiségi irányzatokat Castillo a következőképpen csoportosítja: az ún. „identitáscsoportok” (a nők, az indiánok, a néger, ...) lelkisége és teológiája, az ellenállás lelkisége, az ún. etikai alapú csoportok (társadalometikai és politikai etikai értékekért vívott küzdelem mentén szerveződő csoportok) lelkisége és teológiája, a postmodern magatartás lelkisége és a hétköznapi lelkisége. Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 103–109.; A teljes képhez még hozzátartozik a leginkább L. Boff nevéhez köthető holisztikus, ökológiai szemléletű lelkiség és teológia, az ökumenikus lelkiség és teológia valamint a történelmi emlékezet teológiája. Ezekről lásd: Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 118–119.

170 A '90-es évek új kihívásairól és teológiai irányzatairól lásd: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Mainz, 1997. 217–360.; A modern civilizáció válságáról lásd: Rizzi, Armido: *Crisis. Teología y Salvación*. In: Erasmus. Revista para el diálogo intercultural, Año IV. Núm. 1. (2002) 67–87.

171 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 103.

172 Gutiérrez, Gustavo: *Dónde dormirán los pobres?* In: *El rostro de Dios en la historia*. CEP, Lima, 1996. 68. idézi: Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 102–103.

173 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 113.

rális oldalát ragadja meg, ami ugyan lényeges, de jelenleg nem lehet központi fontosságú, mert e valóság bármilyen megváltoztatására irányuló cél most elérhetetlen. „A keresztény hit szempontjából sokkal lényegesebb az a kérdés – írja Castillo –, amit Lukács evangéliuma sugall: 'Ki a hű és okos kulcsár, akit ura szolgálai fölé rendelt, hogy ha eljön az ideje, kiadja részüket az élelemből?' (Lk 12, 42). Azaz, mit tegyünk mi, keresztények azért, hogy segítsük a szegényt abban, hogy visszaszerezze személyiségét ebben az új helyzetben, melyben nem elég politikai tudat révén kereszténynek lenni, hanem ezen kívül még hiányzik az az emberi szilárdság, ami konkrét alternatívákat segít elő, és segít szembeesülni minden bizonytalansággal. Mert tud megoldásokat kitalálni a legelképzelhetlenebb kihívások közepette – melyek között kétség kívül ott van a mérhetetlen és embertelen szegénység –. Mindezt oly módon, hogy meg lehessen oldani sok problémát *még az előtt, hogy megváltozna az a rendszer, ami nem ad szállást, ahol a szegények aludhatnak*.”¹⁷⁴ Akkor, amikor már sehol sincs a 70-es évek erős és öntudatos egyéne, amikor az „összetört ember” egyéni megoldást választ problémáira (emigrál, individuális gazdasági és társadalmi kiutat keres, individuális lelkiséget választ vagy bizalmát a technológiába mint a fejlődés eszközébe helyezi), először „meg kell erősíteni az embereket, tenni valamit, hogy értelmet találjanak olyan dolgokra, melyek azelőtt nem léteztek ... Amint lát-szik, az új probléma, amibe ez beleilleszkedik, nem más, mint egy olyan kultúrának a szükségessége, amit újra kell alapozni, pontosan azért, mert nem tudunk tőle megszabadulni.”¹⁷⁵ Ebben a Castillo által kifejtett elképzelésben többek között hangsúlyos szerepet kap az egyház mint – hagyományosan is – oktatással, képzéssel foglalkozó intézmény, mint anyaszentegyház, mely az emberi méltóságra éhezőknek gyengédséget nyújt, és segíti őket mentális egyészségük visszanyerésében.

12. Bartolomé de Las Casas

Gutiérrez ihletett teológus, és nem termékeny író. Elsősorban papként szolgál. Jellemző rá, hogy egy-egy alap gondolatát sokáig hordozza magában, előtanulmányokat végez, és csak azután veti papírra alaposan megfontolt mondatait. Ezt igazolja két legutóbbi munkája is¹⁷⁶, melyek megjelenését nagy várakozás előzte meg közvetlen teológus barátai körében¹⁷⁷, és melyek részpublikációit és megjelenését osztatlan szakmai elismerés követte¹⁷⁸. Pedig témaválasztásával Gutiérrez interdiszciplináris területre lépett, és ez új kihívások elé állította a teológust. *A Dios o el oro en las Indias. Siglo XVI (Isten vagy az arany az Indiákon. XVI. század)*¹⁷⁹ és az *En busca de*

174 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 108.

175 Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 100.

176 1992 óta nem jelent meg Gutiérrezről önálló, nagyobb terjedelmű munka. Legfontosabb cikkeinek, tanulmányainak gyűjteményét a gutiérrezi életmű kiadását célul kitűző spanyol „Ediciones Sígueme” kiadó jelenteti meg. Legutóbb *La densidad del presente* címmel jelentettek meg tőle kötetet (2003), mely leginkább a '90-es évek terméséből válogat.

177 Gómez de Souza: *La fuerza histórica de la reflexión de Gustavo Gutiérrez* 20.

*los pobres de Jesucristo (Jézus Krisztus szegényeinek keresése)*¹⁸⁰ című műveiben ugyanis, ahogy az alcím is jelöli, a XVI. századi Latin-Amerika történelmével, annak egyik kiemelkedő jelentőségű alakjával, Bartolomé de Las Casassal foglalkozik. A két mű gyakorlatilag egynek tekinthető, mert ahogyan Gutiérrez a *Dios o el oro en las Indias* bevezető fejezetében írja: „Ez a könyv voltaképpen bevezetés egy átfogóbb tanulmányhoz, amelyet Las Casas misszionáriusi és teológiai látásmódjának szentelünk, és annak, hogyan fedezte fel – és ebben az esetben jogos a „felfedezés” kifejezés – az indián embernek, a *másiknak* a nyugati civilizációtól eltérő világát. Egy készülő, tizenhat fejezetes műnek az első négy fejezetét tartja kezében az olvasó. Ez adja azt a keretet, amelyben Bartolomé barát gondolatvilágát majd alaposabb vizsgálatnak vethetjük alá.”¹⁸¹

A könyvet – Gutiérrez saját szavaival élve – „kb. húsz éve kezdtem el, ám az ország életének ezen nehéz éveiben többször és hosszan megszakítottam írását, és intenzíven csak az utóbbi hónapokban fogtam ismételtén hozzá.”¹⁸² Ezen húsz esztendő alatt tanulmányokban fejtette ki a nagy domonkos előd lelkiségéről, munkásságáról szóló gondolatait, és konferenciák valamint egyéni beszélgetések során csiszolta azokat tovább.¹⁸³ A téma a két könyv megjelenése óta is visszaköszön Gutiérrez munkásságában, újonnan felfedezett történelmi forrással gazdagítva elemzésének bázisát.¹⁸⁴ Las Casas Gutiérezre gyakorolt meghatározó szerepét ezeken kívül az is érzékelteti, hogy Gutiérrez Las Casas neve alatt hozott létre 1974-ben Limában egy olyan intézetet, aminek elsődleges célja azóta is a gutiérzei teológai folytatása és elmélyítése laikusok és egyháziak együttes munkájával.

A Bartolomé de Las Casassal foglalkozó mű megírásának utolsó fázisát és kiadási körülményeit lehetetlen elválasztani az amerikai kontinens lakosainak és az odaérkező spanyolok 500 éves találkozásának évfordulójától, az azt megelőző szakmai és nem szakmai vitáktól, ezek légkörétől. Gutiérrez két könyvének az 1992-es évfordulóhoz való kötődését kifejezik a *Dios o el oro en las Indias*-hoz csatolt teljesen különálló tanulmány, mely kifejezetten „az 1992-es ünneplés vagy nem ünneplés”, „mit és

178 Lásd őket: Castillo: *La crisis global y la espiritualidad de las Iglesias en América Latina* 112.; Judd: *Gustavo Gutiérrez y la originalidad de la experiencia peruana*, 150–152.; Floristán, Casiano: *Introducción. Gustavo Gutiérrez, su persona, su teología y su espiritualidad*. In: Gutiérrez, Gustavo: *La densidad del presente*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003. 11.

179 Gutiérrez, Gustavo: *Dios o el oro en las Indias. Siglo XVI*. CEP, Lima, 1989.; magyarul: Gutiérrez, Gustavo: *Isten vagy az arany az Indiákon. Latin-Amerika a XVI. században*. Fordította: Lévainé Kovács Marian. Agapé, 2005.

180 Gutiérrez, Gustavo: *En busca de los pobres de Jesucristo*. Ediciones Sígueme, 1992.

181 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 17.

182 Gutiérrez: *En busca de los pobres de Jesucristo*, 11.

183 *Bartolomé de las Casas, combatiente por la justicia en América Latina* (1974); *Bartolomé de las Casas, libertad y liberación* (1976); többekkel együtt: *Profecía y Evangelización. Bartolomé de las Casas – Medellín*. col. Páginas, Núm. 2. CEP, Lima, 1978.

184 Gutiérrez, Gustavo: *Bartolomé de Las Casas: memoria de Dios y anuncio del evangelio*. In: *Las Casas entre dos mundos*. IBC–CEP, Lima, 1993. 27–46.

hogy ünneplés” és egyéb kérdésekkel foglalkozik, valamint az *En busca de los pobres de Jesucristo* című műnek a kiadási éve, 1992. Ám a gutiérrezi elemzés, ettől az aktualitásától eltekintve, egyaránt vitathatatlan értékekkel rendelkezik a történelemtudomány és a teológia tudománya számára is. Alapos és aktuális kutatási eredményekre támaszkodva a történelemtudomány területéről keresi annak a módját, „hogyan megértsük, mit jelentenek ma számunkra a XV. század utolsó évtizedében elkezdődött események. Olyan korszakot – amelyben, hogy ismét Las Casas idézzük – ’merőben új és semmilyen máshoz nem hasonlítható’ idő vette a kezdetét, döntő korszak, mert általa értjük meg jelenünk bonyolult dolgait és jövőnk ígérezeit.”¹⁸⁵ Ám Gutiérrez világosan az olvasó értésére adja, hogy meglátása szerint „nem csupán a történelem vagy a jelen társadalom megértésének a kérdésével kell szembenéznünk, hanem a keresztény hit értelmezése is kockán forog. Voltaképpen lehetetlen elválasztani a hit élményét és az ebből fakadó cselekedeteket egy nép történelmétől.”¹⁸⁶

Gutiérrez számára azért izgalmas és kulcsfontosságú Las Casas nézeteit teológusként, széles körű történelmi ismeretekkel felvértezve boncolgatni, mert: „Ma kétségkívül más a helyzet, de az a nézőpont, amelyre Las Casas alapozta cselekedeteit és teológiai gondolkodását, még ma is sok mondanivalót tartogat számunkra”.¹⁸⁷ „Jézus Krisztus szegényeit keresve élt” – Huamán Poma de Ayalához, Gutiérrez számára egy másik példaértékű perui történelmi alakhoz hasonlóan – „Bartolomé de Las Casas is; értük küzdött és belőlük kiindulva hirdette az evangéliumot egy olyan társadalomban, amely rablások és igazságtalanságokon alapult. A keresztény üzenet hirdetése az ő szájából ezért ölti a profetikus leleplezés jellegzetességeit, melyek napjainkig érvényesek.”¹⁸⁸ Gutiérrez azzal a kimondott szándékkal próbálja tanulmányát véghezvinni, hogy „tisztelőben tartjuk az embert és korát, anélkül, hogy leegyszerűsítve összehasonlítsunk a mai korról és a helyzettel. ... Ugyanakkor tudatában vagyunk annak, hogy egyes helyzeteket és gondolatokat éppen a bennük rejlő emberi és keresztény mélység alakítja állandó kihívássá.”¹⁸⁹ Ilyen emberi és keresztény mélységű gondolatnak látja Las Casas felfogásában, gyakorlati életében az étellel, a másik emberrel és a szegénnyel kapcsolatos meglátásait és cselekedeteit. Nyilvánvalónak tartja, hogy az ezekkel az értékekkel való „elkötelezettség számunkra is kihívást jelent, annak ellenére, hogy más körülmények között élünk. Am sajnós napjainkban is szép számban vannak azok, akik ... mindent megtesznek annak érdekében, hogy megtagadják a jogokat a szegényektől, elvitassák értékeiket, sőt bizonyos mértékig magát a léthez való jogukat is, amikor továbbra is ’nem is emberként’ bánnak velük.”¹⁹⁰

Gutiérrez könyvében arra vállalkozik, hogy a kérdéskör megértéséhez szükséges történelmi háttér felvázolása mellett két teológiai felfogásnak, a Las Casas és a

185 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 9.

186 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 10.

187 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 13.

188 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 12.

189 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 180.

190 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 180.

García de Toledo által képviselt teológiai felfogásnak az összecsapását mutassa be. Ugyanis: „Tagadhatatlan tény, hogy attól a pillanattól kezdve, hogy az evangélium megjelenik az Indiákon, Krisztus és művének két értelmezési módja kerül szembe egymással. Egyrészt az európai jelenlét teológiai igazolása azon alapul, hogy az Indiák gazdagságában a gondviselést látják. Másrészt megjelenik az evangéliumra összpontosított, krisztusi látásmód, amely történelmi módon e föld szegényeiből, az indiánokból indul ki, és az előbbi álláspontot bálványimádásnak bélyegzi. Bibliai nyelven szólva egyik oldalon van az arany, azaz a mammon, a másikon, vele szemben, az Isten. Las Casas teológiáját pontosan az a meggyőződés vezérli, hogy nem lehet két urat szolgálni. Választani kell. Ez a választási lehetőség – jöllehet kifinomultabb formában – ma is érvényes.”¹⁹¹

García de Toledo, aki szintén domonkos szerzetes és Las Casas kortársa volt, a perui alkirály, Francisco de Toledo politikájának részeként, teológiai oldalról hivatott igazolni a kiépülőben lévő hatalmi rendet. Az alkirály rendetére megírt, ún. *Yucayí vélemény* című munkájában arra a kérdésre keresett választ, hogy milyen érvek igazolják az újonnan meghódított területek arany- és ezüstbányáinak kiaknázását, és ezek a kincsek milyen szerepet játszanak Istennek Peruról alkotott elképzeléseiben. Vizsgálódása során felidézte a már korábban ismert tételeket, pl. a „cseretételt”, mely szerint az Indiákat Isten adta Spanyolország uralkodóinak cserébe a Hispán-félszigetnek a móróktól visszahódított területeiért. E két esemény összefüggését, a tételnek a történelemtől alkotott gondviselészerű látásmódja szerint, világosan kifejezte az a tény, hogy mind Amerika „felfedezése”, mind pedig Spanyolország egységének megeremtése ugyanabban az évben történt. Mint ahogyan szintén a gondviselésnek tulajdonította a szerző és több kortársa is, hogy az Indiák általuk gazdátlanak tekintett földjén az inka zsarnokok csak kevéssel a spanyolok érkezése előtt hódították meg az ott élő népeket azért, hogy a hódítóknak könnyebb dolguk legyen, és nekik már csak megkeresztelniük kelljen őket.

Ezen kívül García de Toledo olyan következtetéseket is felvonultatott, melyeket „rajta kívül mások képtelenek voltak levonni a tényekből”¹⁹². Ilyen eredeti gondolatnak tartotta azt az elképzelését, hogy a perui arany-, ezüst- és higanybányák fejtése az európai kereszténység védelméért folytatott évszázados küzdelemben talál igazolást, a mű megírásakor konkrétan abban, hogy ebből lehet utólagosan fedezni az éppen akkor formálódó Szent Liga törökellenes harcainak pénzügyi szükségleteit. A bányák kiaknázásakor, Las Casas állításával szemben, szó sincs tehát rablásról – vélekedett García de Toledo. Maguknak a bányáknak a meglétét is Isten előrelátó bölcsességével magyarázta a *Yucayí vélemény* írója. Véleményét példázatban fejtette ki: „Isten úgy viselkedik 'ezekkel a szerencsétlen pogányokkal és velünk, mint az apa, akinek két leánya van: az egyik fehér bőrű, igen eszes, csupa báj és kedvesség; a másik nagyon csúf és csipás, ostoba és kicsit az állatra emlékeztet. Ha férjhez kell adni az el-

191 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 19.

192 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 115.

sőt, ezt hozomány nélkül is megtehetik, hiszen csak palotába kell állítani őt, ahol egymással versengenek az urak, hogy ki veszi el őt feleségül. A csúnyának, esetlennek, butának és boldogtalannak azonban ez nem elegendő. Neki nagy hozományt kell adni, sok ékszert, pompás, gyönyörű és drága ruhát, és mindezzel együtt Istent és segítséget”.¹⁹³ Majd így folytatta Toldo a példázatot a kereszténység történelmére alkalmazva: „Ugyanezt cselekedte Isten *velük* és *velünk* (az indiánokkal és a spanyolokkal – K. M.). Európában és Ázsiában hitetlen népek éltek, de igen szépek, műveltek és okosak, ... csak kevésre volt szükség ahhoz, hogy az apostolok és az apostoli férfiak összeeskessék ezeket a lelkeket Jézus Krisztussal a keresztelésben nyert hit által. Az itteni nemzetek (az indiánok – K. M.) ugyancsak Isten teremtményei, és képesek is arra, hogy házasságot kössenek Jézus Krisztussal az üdvösség elnyerésére, ám csúnyák, faragatlanok, ostobák, ügyetlenek és csipásak voltak, ezért kellett nagy hozomány.”¹⁹⁴

Így jutott arra a következtetésre, hogy: „és így, egészen az arany- és ezüstmányáig, termékeny és gyönyörű földeket adott nekik, mert feltehetően ennek illata vonzza majd azokat az embereket, akik *Istenért* szeretnének idejönni, hogy itt hirdessék az evangéliumot, és megkereszteljék az indiánokat, hogy ezek a lelkek Jézus Krisztus hitveseivé váljanak”.¹⁹⁵ Gondolatmenete végén magabiztosan jelentette ki, hogy az Indiák lakói „ezek által a kincsek által üdvözülnek”, és ha valaki, mint pl. Las Casas is e kincsek elrejtésére buzdítja az indiánokat, sátáni tettet követ el, mert: „A sátán világosan látja, hogy az arany ’hatékony eszköz arra, hogy az evangélium jelen legyen ezen a földrészén’, ezért szövetségeket keres a veszély megelőzésére. Valóban ördögi a felismerés... Következésképpen maga a sátán, ’a hazugság atyja’ (Jn 8,44.) az, aki elrejtja a bányákat és a kincseket néhány félrevezetett misszionárius, szerzetes és püspök által. A legmeglepőbb pedig: mindezt azért teszi, hogy így elkerülje, hogy az arany utáni sóvárgás (’ami nem más, mint bálványimádás’ – Kol 3,5.) idehozza az Indiák bálványimádó lakosaihoz az igazság Istene szeretetének az üzenetét.”¹⁹⁶

Gutiérrez García de Toledo gondolatmenetét faljelméletnek, beállítottágát pedig Európa-központúnak minősíti, és nemegyszer felháborodottan kiált fel, amikor a toledói szövegnek a szinte a hihetatlenség határát súroló, arcátlanul gúnyos stílusával találkozik. „Az Istenért! A filozófiai és a lelki dolgok furcsa összekapcsolásában az arany illata ösztönzi ezeknek a páratlan hittérítőknak az ’Isten iránti’ szeretetét, és arra indítja őket, hogy az Indiákra jöjjenek.”¹⁹⁷ Vagy másutt: „Micsoda fordított világ!”¹⁹⁸ Felháborodásán túl természetesen teológiai szempontból is értékeli a toledói eszmefuttatást, és úgy látja, hogy García de Toledo kifejezetten Las Casas-ellenes érveléseiben „úgy mutatja be az aranyat, mint kielégítő magyarázat a keresztény üzenet

193 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 117.

194 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 118.

195 García de Toledo szavait idézi: Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 118.

196 García de Toledo szavait idézi: Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 125.

197 García de Toledo szavait idézi: Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 118.

198 García de Toledo szavait idézi: Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 125.

és Isten jelenlétére az Indiákon.”¹⁹⁹ „Egész teológiáról van itt szó, azaz a keresztény hitnek egyfajta értelmezéséről. Az a tény, hogy teljes mértékben elutasítjuk ezt a szemléletet, nem gátol meg bennünket abban, hogy megvizsgáljuk, milyen ’szinten’ gondolkodik a szerző. Nem csupán Isten adományai, a kedvesség és a szeretet az eleve elrendelés és a megváltás eszközei, hanem a földi javak is, amelyek iránt a *Yucayí vélemény* szerzője kifejezett érdeklődést mutat. A gazdagság hiánya a kárhozatot vonhatja maga után, állítja a szerző, szemrebbenés nélkül kijavítva Jézus Krisztus evangéliumát. A megváltás függhet attól, hogy az emberek rendelkeznek-e vagy nem anyagi eszközökkel, hogy magukhoz vonzzák azokat, akiknek kötelességük hirdetni nekik Istent (milyen Istent? – kérdezhetjük). Ha nincsenek kincseik, nem kapják meg az evangéliumot. Ez utóbbi történt volna itt is, ennek a földnek a szerencsétlen lakosaival, ha nem lettek volna bányák. Mi is gyanítottuk...”²⁰⁰ „Így válik az arany Isten jelenlétének a *közvetítőjévé* az Indiákon. García de Toledo tétele egyfajta fordított krisztológia. Végső soron az arany annyira elfoglalja Krisztus helyét, hogy ő válik az Atya szeretetének közvetítőjévé, mert az arannak köszönhetően kaphatják meg az indiánok a hitet és az üdvösséget, nélküle pedig elkárhoznak. Ez áll a *Yucayí vélemény* teológiájának a középpontjában, ez ad értelmet érveinek, és ez lehel beléjük életet, amikor védelmébe veszi a korona és az encomenderók²⁰¹ jogait.”²⁰²

Akkor, amikor Gutiérrez a „Yucayí vélemény” megdöbbentő állításainak és cinizmusának miéértjére keresett választ, úgy találta, hogy: „Bármilyen oldalról is közelítünk hozzá, helytelennek bizonyul a magyarázat, hogy feltételezhetően egy adott kornak felel meg a gondolkodásnak ez a fajtája. Ugyanebből a századból származik ugyanis olyan nagy misszionáriusok és püspökök tanítása és evangéliumi tanúságtétele, életmódja, mint amilyen Pedro de Córdoba, Montesinos, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Juan Garcés és mások. Ugyancsak ebben a korban születik meg a nagy spanyol teológia, melynek képviselői Vitoria, Cano, Soto, Suárez és más gondolkodók. Valóságos szakadék tátong az ő gondolataik és García de Toledo írásának teológiája között, bármilyenek legyenek is az észrevételek vagy a fenntartások ezeknek a teológusoknak az Indiákról szóló tételeivel kapcsolatban.”²⁰³ Elemzésének végén Gutiérrez azt állapítja meg, hogy a *Yucayí vélemény* teológiai módon érvelő „teljesen egyértelműen politikai szöveg, mely azért íródott, hogy igazolja a spanyol hatalmat, és amely szemmel láthatóan Toledo alkirály politikai szolgálatában áll... Az egyik első az ilyen jellegű művek sorában a kontinensen, de nem az utolsó.”²⁰⁴ Vagy másutt: „Gyakorlatilag úgy kell tekinteni erre a szövegre mint az

199 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 179.

200 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 119.

201 Indián település, az ún. encomienda élére kinevezett személy a spanyol fennhatóságú amerikai gyarmatokon, aki élvezte a település indiánjai által végzett munka gyümölcsét, beszedte az államnak az adót, és ennek fejében köteles volt biztosítani indiánjainak katolikus hitbeli nevelését valamint védelmét.

202 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 128.

203 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 133–134.

encomenderókhoz közelálló gondolkodásmódnak a tükrére az indiánokkal és általában a szegénységgel szemben valamint annak az elkeseredésnek a bizonyítékára, amelyet Las Casas küzdelme váltott ki.”²⁰⁵

„Toledónak ezzel az eltorzított ’krisztológiájával’ állítja majd szembe Bartolomé de Las Casas azt a fajta krisztológiát, amely evangéliumi szempontból nézve a szegényekben lakozó Krisztusról és az Indiákon megkorbácsolt krisztusokról szól. Alapvető teológiai különbség, sőt még ennél is több választja el őket, mely a hit befogadásának módjában és az evangéliumnak a gyakorlatban való megvalósításában rejlik olyan személyek részéről, akik ellentétes módon helyezik el önmagukat az akkori világban. Valójában két különböző krisztológiáról van szó.”²⁰⁶ „Ez kétségtelven a Las Casas-i lelkiségnek és teológiának a lényege. Ez az, ami sajátos és eredeti jelleget kölcsönöz az ő hitértelmezésének, és ugyanakkor ez az, ami el is határolja ezt az értelmezést korának más teológiáitól. Még azoktól is, amelyek, mint például Vitóriáé, bizonyos érzékenységet mutattak az Indiák lakóinak helyzete iránt.”²⁰⁷

„Nyilvánvalóan nem jutnak el ehhez a látásmódhoz azok, akik alacsonyabb rendű fajnak tartják az indiánokat, mint Ginés de Sepúlveda, Las Casas nagy ellenfele vagy napjainkban mások. Francisco de Vitoria²⁰⁸ például arra szorítkozik, hogy a többiekkel formálisan egyenlő jogok letéteményeseit látja bennük. Egyedül akkor érhetjük el a lelkiség magas fokát, ha Bartolomé de Las Casashoz hasonlóan, az indiánokban felfedezzük az evangélium szegényeit. Az Indiák lakói teljes jogú emberek. Ám elsősorban ’testvéreink, és Krisztus értük adta életét’ egészen addig, hogy azonosult ezekkel az ’elnyomott indiánokkal’ (*Védőbeszéd* 393.). Ez lesz Las Casas teológiai gondolkörének egyik súlypontja, mély evangéliumi és lelki gyökerekkel, amelyet újra és újra megerősít a szegénnyel való együttérzés gyakorlata. *Ez a látásmód világosan, határozottan megkülönbözteti Las Casast azoktól, akiket a XVI. század nagy spanyol teológusainak tartanak* (általam kiemelve – K. M.), és akik szívesebben maradtak meg filozófiai vagy jogi, legjobb esetben jogi-teológiai szinten. E különbségekből pedig számos következmény származott.”²⁰⁹

Gondos elemzéseire alapozva, Gutiérrez számos kérdésben segít a történetírásban eddig több vonatkozásban is vitatott Las Casas-képet megrajzolni. Abban a kérdésben pedig – a fentiekből jól érzékelhetően –, hogy Las Casas hogyan helyezhető el a

204 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 137.

205 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 134.

206 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 128.

207 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 179.

208 Francisco de Vitoria (1490 körül–1546), domonkos rendi teológianár Salamancában (1526–1546), többek között a *De Indis* (Az indiánokról) és a *De iure belli* (A háború jogáról) című művek szerzője. A nemzetközi jog megteremtői között tartják számon. Erre vonatkozóan magyarul lásd: Wittman Tibor: *Vitóriától Suárezig*. Filológiai Közlöny, 1966. 1–2. sz. 33–66.; Csejtei Dezső — Juhász Anikó: *A másik ember és a Ius Gentium Francisco de Vitoria: „Az indiánokról” című előadása alapján* (2003) (On-line) Available: ; Csejtei Dezső — Juhász Anikó: *Amerika felfedezése és az új globális rend*. I–II. köt. Budapest, 2004.

209 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 177.

XVI. század teológiai állásfoglalásai között, fontos és új felismeréssel pontosítja a történetírás eddigi megállapításait. „Ténylegesen közhely a téma számos szakértője között, hogy alapvetően azonos elveket vallott ez a két teológus (Las Casas és Vitoria – K. M.) az Indiákra vonatkozóan, sőt, hogy Las Casas Vitoria elképzeléseit alkalmazta az Indiákra. Óriási nagy hiba így látni a dolgokat, valójában nem egyéb, mint a teológiai mű téves értelmezéséből származó könnyebb megoldást választani. Az eredmény pedig: sikerül elrejtetni a Las Casas és Vitoria álláspontjaira vonatkozó történelmi valóságot.”²¹⁰ Hiszen Las Casas esetében is „kétség kívül emberi jogokról van szó, de nem szabadelvű és formálisan egyenlősítő látószögből nézve (mint Vitorianál – K. M.), hanem a szegények, a halálra és az elnyomók révén az aranykeresés lázában pusztulásra ítélték jogának a látószögből nézve. ... Ebben az értelemben ki lehet jelenteni ..., hogy új, nemcsak teológiai, hanem bibliai értelemben is mélyen gyökerező joggal nézünk szembe.”²¹¹ Ezt a fogalomponosítást pedig Gutiérrez nem érzi hiábavalónak, mert – ahogy írja –: „Nincs szándékunkban, könnyelműen ellentét állítani fel a teológiai-jogi alapok és az evangéliumi elvárások között, ám lényeges, hogy megmutassuk, mélységük és hatásuk tekintetében különbség van köztük.”²¹²

Ha pedig Las Casas szemlélete eltért kortársaitól, az annak tulajdonítható, hogy „az egész kérdést másképp közelíti meg, mint kortársai. Ahhoz, hogy megértse, ami az Indiákon történik, igyekszik elfogadni az indián, a szegény, az elnyomott nézőpontját. Jól ismeri az indián valóságot. Missziójának, gondolatvilágának az ad valódi profetikus erőt és teológiai éleslátást, hogy tapasztalatból beszél. Elmélete a gyakorlatból származik, mert a hitről az evangélium hirdetőjeként beszél.”²¹³ „Állásfoglalásai, következtetései tapasztalatból születnek. Az elbeszélte tényeket, nem ’kósza hírekből’ (I. 15a), hanem a valósággal való közvetlen kapcsolatból meríti.”²¹⁴ „Számára ez ténylegesen olyan módszertani megközelítés, amely meghatározza mindazoknak a különböző kérdéseknek a vizsgálatát, amelyekhez az indián valóság révén jut el.”²¹⁵ Gutiérrez „egész módszertani program”-nak nevezi²¹⁶ azt az érvelést, amivel Las Casas szembeszáll az indiánok jogainak védelméért pl. neves kortársa, a skót származású párizsi teológus és tanár, John Major nézetével. „Ám tudni kell, hogy Las Casas esetében nem egyszerűen arról van szó, hogy úgy érzi, közvetlenül kell megismernie a dolgok bizonyos állapotát, hanem arról, hogy *a másik ember világát kell magáévá tennie, azt kell átélnie, és belülről megértenie.*”²¹⁷ (általam kiemelve – K. M.)

210 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 74.

211 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 56.

212 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 32.

213 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 13.

214 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 14.

215 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 14.

216 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 15.

217 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 14–15.

Ebben a konkrét esetben úgy, mintha „maga John Major indián lenne (si indusset)”²¹⁸.

Döbbenetes és az empáthia ereje melletti megerősítő érzés, amikor Gutiérrez sorai között azt olvassuk, hogy Las Casas, szemléletéből adódóan, az indiánokkal összevetve mennyire hasonlóan látta és élte át a hódítás és a gyarmatosítás eseményeit. A. Saint Lu szakértői véleménye szerint, akit Gutiérrez idéz: „A két tanúbizonyság annyira egybevágh, hogy kimondhatjuk, a spanyol Las Casas a legteljesebb mértékben átveszi az indiánok szemléletét, mintha ő maga is elszenvedte volna fizikai fájdalmait, gyötrelmeiket. Ám a mártírrá vált népek elkeseredett fájdalmához – az indiánok védelmezőjének a személyében – számos, bünténynek és rémes tettek ítélt kegyetlenkedés indulatos leleplezése is társul. Amíg a bennszülött elbeszélések szenvedélyes siralmakká válnak, addig Las Casas beszámolóí velőtrázó sikolyként hatnak, tele felháborodással, félelemmel vegyes lázadással.”²¹⁹ Gutiérrez az egész Las Casas-i életmű nagyságát abban látja, hogy: „Élete nagy erőfeszítéseinek egyike, lekipásztorni és teológiai alkotómunkájának fő forrása az volt, hogy átvette az Indiák őslakosainak nézőpontját. Azzal pedig, hogy magáévá teszi az 'elnyomott indiánok' szemléletét, gondolkodásmódja megújul, felszabadul, és képes meglátni az evangéliumi üzenetben azt, ami másként rejtve maradt volna mind maga, mind számos kortársa előtt.”²²⁰ (általam kiemelve – K. M.)

Las Casas nézeteit számosan osztották már életében is. Ezt Francisco de Toledo, perui alkirály II. Fülöp, spanyol királyhoz írt levelében (1571) azzal magyarázza, hogy „a legtöbb itteni szerzetes magáévá tette a chiapai püspök nézeteit”.²²¹ Kétségtelen, hogy Las Casas nagy befolyást gyakorolt saját korára. Ám – ahogyan Gutiérrez ezt többször hangsúlyozza – Las Casas nem volt egyedül, csak kisebbségben sajátos állásfoglalásával, hiszen „egyrészt ugyanannak a valóságnak, az indiánok elnyomásának a megélése hozott sokakat egy nevezőre Bartolomé de Las Casasszal – néhány esetben ugyan csak átmenetileg és nem minden kérdésben –, másrészt ők is ugyanannak az Evangéliumnak, azaz a szegények szemszögéből olvasott jézuskrisztusi jó hírnek a sürgetését érezték. Az biztos, hogy egyikük sem érte el Bartolomé de Las Casas erélyességét, alkotókészségét, bátorságát, gyakorlati érzékét és elméleti képességét. Ám amikor róla beszélünk és írásait magyarázzuk, mindazokról megemlékezünk, akik előtte, hosszú életén keresztül és a következő századokban felfedezték Krisztust – ha nem is mindenki ugyanolyan egyértelműen – az Indiák megkorbácsolt szegényeiben.”²²² (általam kiemelve – K. M.)

Gutiérreznek a Las Casasról szóló és vele kapcsolatos fejtegetései pregnánsan mutatják a felszabadítás teológiájának szemléletét, történelemfelfogását és ezek kulcsfogalmait. Ezáltal nyer értelmet a Las Casas-elemzés a gutiérrezi életműben.

218 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 15.

219 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 16–17.

220 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 17.

221 Az alkirály levelét idézi: Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 82.

222 Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 139–140.

Ilyen kulcsszavak pl. a szegény, az elnyomott, a felszabadítás fogalmai, a történelmi események új olvasata a történelem másik oldaláról, ún. hátoldaláról olvasva, az Európa-központúság bírálata, a Mammon-elemzés. Latin-Amerika történelme a történelem másik oldaláról nézve ezen felfogás szerint: „Olyan történelem, mely nagyrészt az indiánok andokbeli, elsősorban közöttünk formálódó ellenállásából tevődik össze egyrészt az idegen behatolással szemben, másrészt pedig azzal a megvetéssel szemben, amivel ezek az idegenek az indiánok emberi értékeit kezelik. Ez az ellenállás mindennel dacolva képes volt arra, hogy megőrizze kulturális hagyományait és élő állapotban a nyelveit. Ezek táplálják a jelent, és fő elemei identitásunknak.”²²³ A felszabadítás teológiájának történelemszemléletében a Mammon-elemzés pedig azt jelenti, hogy a történelem nem csupán Isten megnyilvánulásainak a helye, hanem Isten szentségi tervei mellett ún. antiprojektek is megvalósulhatnak benne. „Ezért kell a felszabadítás teológiájának fél szemét a történelemkutatásra függesztenie, mert ez a maga eredményeivel segít abban, hogy a felszabadítás teológiája tisztázza és megértse ezeknek az antiprojekteknek a dinamikáját.”²²⁴ Ezzel pedig a felszabadítás teológiája közelebb kerül ahhoz a célkitűzéséhez, hogy – kontextuális teológia révén – jobban eleget tudjon tenni aktuális feladatainak, azok feltárásának, megfogalmazásának, kivitelezésének. A felszabadítás teológiájának és a történelem-tudományoknak a kölcsönhatása nemcsak a felszabadítás teológiájára hat, hanem természetesen befolyásolja történelemírást is. Ennek a történelemszemléletnek és elemzésnek adja konkrét példáját Gutiérrez Las Casas-elemzéseiben.

13. Kiengesztelődés

Gutiérrez munkásságában a '90-es évektől nagy hangsúlyt kap a kiengesztelődés, a társadalmi megbékélés kérdése. Ennek háttérében napjaink perui valósága áll, az, hogy a Fényes Ösvény által kezdeményezett belháború, a „vérfolyó” egy évtizede majd a Fujimori kormány egy évtizedes, korrupcióval, hitszegéssel, sikkasztással, emberi jogok megsértésével és tömeggyilkossággal vádolt kormányzata²²⁵ után az országban olyan változások történtek, melyek kapcsán „a CVR azt a kijelentést meri megtenni, hogy hatalmas történelmi lehetőséget jelent Perunak az erőszak és a tekintélyelvű uralom vége: a demokrácia újraalapozásának, egy olyan új társadalmi szerződés megteremtésének a lehetőségét, ami ténylegesen belefoglal minden peruit az állampolgársággal járó jogokba és kötelességekbe, abba a kulturális gazdagságba, amit kizárólag toleráns és pluralista társadalom képes létrehozni.”²²⁶ Am ez a történelmi lehetőség és egy új háborús konfliktus elkerülésének az esélye szoros össze-

223 Gutiérrez, Gustavo: *Hacia el Quinto Centenario*. In: Gutiérrez, Gustavo: *Dios o el oro en las Indias*. Siglo XVI. CEP, Lima, 1989. 182—183.

224 Goldstein, Horst: *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*. Düsseldorf, 1991. 79.

225 Peru kéri, Japán nem adja Fujimorit. Népszabadság, 2003.08.01.

226 CVR Informe final 31.

függésben van azzal, hogy milyen módon dolgozza fel a perui társadalom a belháború történéseit, hogyan jut el egyéni és társadalmi szinten a kiengesztelődéshez, a társadalmi megbékéléshez.

Ennek a társadalmi horderejű kérdésnek az első lépéseként állította fel nemzeti igénynek eleget téve az akkori ideiglenes kormány 2001-ben A Perui Igazság és Kiengesztelődés Bizottságát azzal a céllal, hogy fényt derítsen a Peruban 1980 májusa és 2000 novembere között zajló belső fegyveres konfliktus tényeire, és segítsen a felelősök azonosításában; hogy elemezze a folyamatot kiváltó körülményeket és annak természetét; hogy javaslatot tegyen a helyreállításra, az áldozatok és hozzátartozóik kárpótlására; valamint azért, hogy garanciaként intézményi, törvénykezési, oktatási és egyéb reformokat javasoljon, és javaslatkövető mechanizmusokat fejlesszen ki annak érdekében, hogy soha többé ne történjen ehhez hasonló a perui nemzet életében. A perui CVR munkáját segítették a korábbi Latin-Amerika-szerte létrejött Igazságbizottságok tapasztalatai és a tevékenységüket, elsősorban a hatékonyságukat ért bírálatok.²²⁷ Mandátumot viszonylag hosszú időre, két évre kapott, létrejöttéhez és munkájához széles lakossági támogatást élvezett, eljárásában egyaránt igazodott nemzeti és nemzetközi jogi értelmezésekhez és szerződésekhöz. Munkáját előre lefektetett etikai elvek együttese alapján végezte olyan bizottsági tagokkal, akiknek a közvélemény által elismert morális súlyával garantálhatták azt, hogy a CVR becsületesen és függetlenül viszi végbe vállalt feladatát. Mandátumának politikai, etikai, személyi jellegű és már megszerzett tapasztalatokon nyugvó legitimációiból a CVR az etikai jellegűből fakadót tartotta a legfontosabbnak, munkájának egyéb vonatkozásait eköré a legitimáció és a belőle fakadó felelősség köré rendezte. Vizsgálatai során elsődlegesen morális hatására támaszkodhatott, mellyel az emberek jószándékára próbált hatni, hiszen a kormányrendelet nem ruházta fel azzal a hatáskörrel, hogy tanúvallomásra kötelezhetett volna általa fontosnak ítélt személyeket.²²⁸

A bizottság munkáját Gutiérrez több formában is segítette. Közvetve oly módon, hogy nyilatkozataiban védelmébe vette a CVR-t, annak tagjait és az általuk véghezvitt munkát.²²⁹ Közvetlenül pedig úgy, hogy tevékenyen részt vett a kiengesztelődés elméleti és gyakorlati kérdéseinek kidolgozásában. Pl. a CVR által 2003 júniusában megrendezett, *A tagadástól az elismerésig* című nemzetközi szemináriumon a *Hozzájárulás a megbékéléshez* elnevezésű munkacsoportban foglalkozott a kiengesztelődés kérdésével, azzal a céllal, hogy a három napos megbeszélések eredményeit, a

227 Cuya, Esteban: *Las Comisiones de la Verdad en América Latina*. Revista Memoria, Núm. 7 (1995). és 8 (1996). 24–40.; Cuya, Esteban: *El impacto de las Comisiones de la Verdad en América Latina*. (On-line) Available: [Argentina y Chile tienen procesos más avanzados](http://www.menschenrechte.org). (On-line) Available: <http://www.menschenrechte.org>; *Argentina y Chile tienen procesos más avanzados*. (On-line) Available: <http://www.elcomercioperu.com.pe>

228 CVR Informe final 19–29.

229 Peru: *Informe de la Comisión de la Verdad pone el dedo en la llaga*. América Latina en Movimiento, 2003.09.01.; *Padre Gutiérrez defiende el trabajo de la Comisión*. El Peruano, 2003.06.11.

konkrét tennivalókat, ill. a javaslatokat belefoglalják a *CVR Záródokumentumába*. A szemináriumon hazai és nemzetközi szakértők vitatták meg az addigi Igazságbizottságok tapasztalatait Latin-Amerikában, és keresték az esetleges referenciákat a perui tapasztalatokhoz. A megbékélés elméleti és gyakorlati jelentőségében ismételten meggyőződve erősítette meg Gutiérrez nyilatkozatában azt, hogy a békéhez való eljutáshoz elengedhetetlenül szükséges az igazság, nélküle nem lehetséges a kiengesztelődés. A büntetlenséget igazságszolgáltatással lehet elkerülni, a megbékélés pedig jóvátételt is jelent.²³⁰

Gutiérrez már korábban foglalkozott a bűn és a kiengesztelődés fogalmával. „A 'szociális' és 'strukturális bűn' terminusa (L. Boff: *Erfahrung von Gnade*, Düsseldorf. 1978. 129.) vagy a beszéd 'az elnyomó struktúráról', melyekben „megragadható' a bűn (G. Gutiérrez: *Theologie der Befreiung*, Mainz, 1973. 169.), mint ahogy ezek az idézetek mutatják, eredetileg a latin-amerikai felszabadítás teológiájából származnak.”²³¹ A katolikus egyház tanítóhivatala innen vette át őket, és alkalmazta társadalmi tanítással kapcsolatos szövegeiben.²³² Később, az 1992-es ötszáz éves évfordulóra való készülődés kapcsán került újra a figyelem középpontjába a bűn és a kiengesztelődés tartalma. A „felfedezés” körüli vitákban ugyanis többekkel együtt²³³ Gutiérrez is azt az álláspontot képviselte, hogy „1992 több mint évszám. 1992 alkalom arra, hogy megvonjuk ötszáz év mérlegét, mely – ha tetszik, ha nem – létrehozta azt, melyet napjainkig élünk Latin-Amerikában.”²³⁴ Ám azt is hozzáfűzte, hogy: „Ha tekintetünket a múlt fele irányítjuk, ezt jelen helyzetünk és a napjaink szegényeivel való együttérzésünk miatt tesszük. Az ötszáz éves évforduló nem válhat olyan megemlékezéssé, mely arra hív fel, hogy hátráltassuk a történelem óráját. A múlthoz való közeledésünket nem ösztönözheti a nosztalgia. A remény sarkalljon minket! Ne arra törekedjünk, hogy megerősítsünk korábbi, fájdalmas és súlyosan megrázó helyzeteket! Buzdítson bennünket inkább a mostani helyzet, a nyomor és az a meggyőződés,

230 Resúmen diario de noticias elaborado por el Área de Documentación e Información, 2003.06.09. (On-line) Available: ; *Informe final*. Notas de Prensa, 2003.05.13.

231 Schockenhoff, Ebenhard: *Die Last der gemeinsamen Geschichte. Das Verstaendnis des gemeinschaftsbezogenen Charakters der Schuld in der katholischen Moraltheologie*. In: Hermann Weber (Hrsg.): *Konflikte und gemeinsame Zukunft: zur Frage von Schuld und Versöhnung in unserer Zeit*. Katholischer Akademischer Auslaender-Dienst, Bonn, 2000. 104.

232 A Püspöki Szinódus *De Iustitia in Mundo* kezdetű záródokumentuma (1971). 52. vö. 16. és 30.; II. János Pál pápa *Sollicitudo rei socialis* kezdetű enciklikája (1988). Hivatkozik rájuk: Schockenhoff: *Die Last der gemeinsamen Geschichte. Das Verstaendnis des gemeinschaftsbezogenen Charakters der Schuld in der katholischen Moraltheologie* 104.

233 Lásd pl.: „1992 misztikus évszáma az egész kontinensen arra szolgál, hogy egyértelművé tegye és megvitassa az indiánok emberjogi, területi és természeti erőforrásokra vonatkozó valamint oktatási, kulturális és önrendelkezési problémáit. Amerikában és Spanyolországban a felfedezés vagy találkozás vitatott eseménye nem más mint eszköz arra, hogy kinyilvánítsuk napjaink kérdéseit: ...” Covo, Jacqueline: *¿Descubrimiento o encuentro? La polémica sobre el V Centenario de 1492 en „El País”*. In: Sarabia Viejo, M.^a Justina (Coord.): *Europa e Iberoamérica: Cinco Siglos de Intercambios*. IX Congreso Internacional de Historia de América. Vol. III. Sevilla, 1992. 280.

234 Gutiérrez: *Hacia el Quinto Centenario*, 179.

hogy egyedül olyan nép képes átalakítani jelenlegi élethelyzetét, és egy attól eltérő világot felépíteni, melynek van emlékezete. A történelem, amint azt Las Casas hangsúlyozta, „minden dolog tanítómesterének” bizonyul mindig, amikor azért fordulunk hozzá, hogy jobban megértsük napjainkat. Nem ragadhatunk meg a tegnapiakban.”²³⁵

1492-ben – ahogyan Dussel fogalmazott, kifejezve a felszabadítás teológusainak is az álláspontját – Amerika őslakosait „sértés” (agravio) érte az európaiak behatolása révén, ami egyrészt jelenti „az ember becsületének és hírnevének megsértését, az ember joga elleni vétséget”, másrészt jelenti „az elnyomás gyakorlatát is, strukturális rabszolgaságot, testi és kulturális halált, az istenek lerombolását...”, ami „sokkal több mint sértés; ez támadás, megalázás, gyilkosság, halálos vétség a másik ember méltósága ellen”.²³⁶ 1992-ben, ötszáz évvel később, ha már ez korábban nem történt meg, az évforduló alkalmat kínál arra, hogy jóvátételt (desagravio-t) gyakoroljanak Latin-Amerika népeivel abban a formában, hogy „teljes elégtételt nyújtunk és az okozott kárt megtérítjük”²³⁷. Gutiérrez számára az elégtételnyújtás és a kártérítés, vagyis a másik, az eddig mellőzöttek történelmi gyökereivel együtt történő elismerése egyrészt úgy valósulhat meg, „ha magukon az ünnepek keretén belül tartunk bűnbánó miséket az ötszáz éves évforduló alkalmából (a negyedik püspöki konferencia megnyitója kiváló alkalom lehetne erre). Nem önkínzó, a végén önelégültséget eredményező és terméketlen magatartásról van szó. Hiszen mindenkinek van felelőssége abban, ami miatt szegények voltak és vannak ezen a világon. E felelősség elvállalásának a keresztényi módja pedig az, ha alázatosan bocsánatot kérünk mint személy és mint egyház Istentől és a történelem áldozataitól a saját – a múltban és a jelenben kimondott vagy kimondatlan – bűnrészességünk miatt, mely minket illet abban a helyzetben. Ha keressük a megbocsátást, az azt jelenti, hogy életet szeretnénk kapni. A bocsánatkéréssel azt fejezzük ki, hogy meg akarjuk változtatni a magatartásunkat, és újra megerősítjük azt a kötelezettségünket, hogy hatékony jel legyünk a szeretet és az igazság országának történelmében.”²³⁸

Gutiérrez Las Casas-elemzésében felhívja a figyelmet arra, hogy már az első szerzetesek Latin-Amerikában, a hispaniolai „domonkosok a szentségi teológia hagyományos elvét alkalmazzák tehát, amikor kijelentik, hogy ha (a hódítók – K. M.) igazságtalanul birtokba vesznek valamit, azt vissza kell adni, vagy meg kell téríteni (restitución), amennyiben feloldozásban akarnak részesülni az elkövetett vétek alól. ... A restitución értelmében nem csupán az időlegesen megszerzett javakat kell megtéríteniük, hanem azokat a károkat is, melyeket ily módon okoztak’. A gondos megjegyzésből kiderül, hogy a visszatérítési kötelezettség nem korlátozódik az anyagiilag eltulajdonított javakra, hanem ugyanúgy kiterjed arra a kárra is, melyet az egyéneknek erkölcsileg, lelkieg okoztak.”²³⁹ A hispaniolai domonkosok nyomán Las Casas

235 Gutiérrez: *Hacia el Quinto Centenario*, 183–184.

236 Dussel, Enrique: *Amerika felfedezése vagy megszállása?* In: Egyházfórum, Nüm.18. Európa – Amerika 1992. 2. sz. 103–104.

237 Dussel: *Amerika felfedezése vagy megszállása?* 104.

238 Gutiérrez: *Hacia el Quinto Centenario*, 183.

is elégtételt kér az indián sírok fosztogatóitól a *Peru kincsei* című munkájában – emlékeztet Gutiérrez. „Nem elég csupán a lopás és a rablás vétkét megbánniuk, hanem a gyalázatot is meg kell bánniuk, ... Ezért kötelesek elégtételt adni nekik.”²⁴⁰ „És ha nem teszik jóvá, és nem gyónják meg ezt, akkor nem üdvözülhetnek.”²⁴¹

A büntől a kiengesztelődéshez való eljutás folyamata valójában egyetemes probléma, melynek kezelésében és megoldásában a folyamat különböző részei kaphatnak hangsúlyt. Napjainkban létezik a probléma olyan megközelítése, melyben úgy vélekednek: „Ha konfliktusokról és közös jövőről gondolkodunk, akkor azt mondhatjuk a napjainkban meglévő bűn és kiengesztelődés kérdéséről, hogy az út, ami a konfliktusoktól, a büntől a közös jövőbe, egy kiengesztelődött jövőbe vezet, olyan út, ami a beszéden, a párbeszéden és a nyelvek közötti fordításon keresztül valósulhat meg. Ez az út, ami egy közös és kiengesztelődés által létrejött jövőbe vezet, igazán a bocsánatkérés lépésével veszi kezdetét, és a kiengesztelődéssel zárul le, ezen kívül pedig feltételezi az emlékezést...”²⁴² A bűn, a megbánás, a bocsánatkérés, a megbocsátás, a jóvátétel és a kiengesztelődés egyenként és mint a társadalmi megbékélés folyamatának elengedhetetlen „lépcsői” szerepelnek az emberjogi szervezetek munkájában is, ám e szervezetek, tevékenységükből adódóan, a hangsúlyt a folyamat más-más elemeire helyezik. A latin-amerikai emberjogi szervezetek esetében pl. a valóság feltárására, megismertetésére, az igazságszolgáltatásra, a felelősségvonásra, azaz a büntetlenség elkerülésére valamint a tág értelemben vett, azaz nem csupán anyagi jóvátételre. Ezen kívül megkülönböztetett figyelmet szentelnek az áldozatokról való megemlékezésnek, és az áldozatok nevesítésének, azaz annak, hogy kibontsák a statisztikai adatok személytelenségéből az egyéni életsorsokat. Mindezt kettős céllal teszi. Egyrészt ezzel adják meg az áldozatoknak és hozzátartozóiknak mindazt, amit az emberi méltóság megkövetel; másrészt pedig így próbálnak hozzájárulni személyes és társadalmi szinten a tragédiák okozta fájdalmak egészséges feldolgozásához, e révén pedig a kiengesztelődéshez.²⁴³

A perui CVR ugyanezen elvekre alapozta a társadalmi megbékélés érdekében kifejtett tevékenységét, a kiengesztelődés érdekében tett javaslatait. Ezekhez pedig jelentékenyen hozzájárultak Gutiérreznek a társadalmi megbékéléssel kapcsolatos gondolatai. Együtt vallják, hogy a kiengesztelődés folyamata szükséges és lehetséges ma Peruban, ha feltárják az igazságot, ha tudatosítják a károkat, ha vállalja mindenki a maga felelősségét, ha megpróbálják megmagyarázni a történetek okait, ha az igazság

239 Pedro Córdoba, a hispaniolai domonkosok vezetőjét idézi: Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 50.

240 Las Casas szavait idézi Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 129–130.

241 Las Casas szavait idézi Gutiérrez: *Isten vagy az arany az Indiákon*, 129.

242 Hünemann, Peter: *Konflikte und gemeinsame Zukunft: Zur Frage von Schuld und Versöhnung in unserer Zeit*. In: Weber, Hermann (Hrsg.): *Konflikte und gemeinsame Zukunft: zur Frage von Schuld und Versöhnung in unserer Zeit*. Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst, Bonn, 2000. 11.

243 Cuya: *El impacto de las Comisiones de la Verdad en América Latina* 3–4.

mint a kiengesztelődés előfeltétele után érvényesülnek az igazságszolgáltatásnak mint a kiengesztelődés saját feltételének és eredményének a különböző dimenziói, ha végrehajtják a szükséges reformokat, és ha tág értelemben jóvátételt gyakorolnak. „A kiengesztelődéssel az egész perui társadalomnak el kell köteleződnie, hiszen a perui társadalomnak saját magával kell kiengesztelődnie.”²⁴⁴

Úgy tűnik másfél évvel a *CVR Záródokumentumának* közzététele után, hogy Peruban is, mint számos kiengesztelődésre váró országban, a társadalmi megbékélésnek komoly akadályai, ellenzői és szűkös eredményei vannak. A vizsgálati eredmények megosztották és jelenleg is megosztják a lakosságot. A felelősség elől egyesek elmenekültek (pl. Fujimori), mások inkább támadják a bizottság munkáját és hátrítanak (pl. az érintett politikai pártok, mint az APRA, Unidad Nacional, Cambio 90), ismét mások részfelelősséget vállalnak (belügyminisztérium, rendőrség, Fegyveres Erők, biztonsági szolgálat).²⁴⁵ Vannak olyanok is, akik dicsőséget kovácsolnak egész múltjukból (pl. Nicolás Hermoza Ríos tábornok²⁴⁶), vagy kihasználják azt a jelenlegi helyzetet, melyben a perui társadalom továbbra is ráutalt a biztonsági erőkre a Fényes Ösvénynek már nem egy meghatározott ideológia, hanem a kábítószer-kereskedelem érdekeiben folytatott terrorista akcióival szemben²⁴⁷. A kárpótlások pedig késnek. Az egymást gyorsan váltó kormányok nem vállalják a CVR által kidolgozott Teljeskörű Helyreállítási Program kivitelezését, az egyéni kárpótlások lehetősége egyre inkább elvész az anyagi szűkösség miatt, a rá való hivatkozásokban, és leginkább a közösségi kárpótlást látják kivitelezhetőnek. A társadalom jelentékteleneinek gutiérrezi kifejezését ismét találónak érezte Salomón Lerner Febres, a CVR volt elnöke, amikor egy évvel a CVR közzététele után arról beszélt, hogy a mindenkori kormányok, a perui társadalom és a gazdasági piac közömbösek a számukra szavazóbázist, társadalmi részt, gazdasági erőt nem jelentő, éppen ezért számára jelentéktelenek gondjai iránt. Ebben a helyzetben egyértelműen adottak a körülmények ahhoz, hogy azok, akiktől ily módon megtagadják az emberi jogokat, nyitottá váljanak minden olyanra, ami az állam elpusztításától szól, és így Peruban visszatérjenek a háborús viszonyok.²⁴⁸

Kitekintés

Abban a rendkívül összetett helyzetben, mely napjaink perui társadalmát jellemzi, Gutiérrez temeti a belső fegyveres konfliktus áldozatait, akiket tömegsírokból exhumálnak, emlékezik a meghaltakra és az eltűntekre a hozzátartozókkal és ismerősök-

244 *CVR Informe final*. Cuarta parte: Recomendaciones de la CVR: hacia la reconciliación. T. IX. 1.

245 Lásd az El Comercio 2003-as, 2004-es témákra vonatkozó számait, www.elcomercioperu.com.pe.

246 Cuya, Esteban: *Peru: El General en su laberinto. De general golpista a escritor y constitucionalista. Comentario sobre el Informe del general peruano Nicolás Hermoza Ríos sobre la Operación „Chavín de Huantar”*. (On-line) Available: www.menschenrechte.org.

247 *Belpolitikai feszültség Peruban: Megint jönnek*. *Heti Világgazdaság*, 2004.01.31.

248 *Se está apostando por el olvido*. *El Comercio*, 2004.08.31.

kel együtt. Keresi, szervezi munkatársaival együtt a kárpótlás lehetséges útjait a Bartolomé de Las Casas Intézetben, végzi mindennapos teendőit rimaci plébániáján, és teológiai előadásokat tart a világ sok rendezvényén. 71 évesen, harmincegy évvel a chimbotei találkozó után, ahol először ejtette ki számos hallgató előtt a felszabadítás teológiájának terminusát, a teológia latin-amerikai jövőjéről elmélkedve, a következőt mondta: „Talán úgy lehet helyesen kezelni a teológiai perspektíva jövőjét, ha ütköztetjük azt napjaink egyéb teológiai irányzataival, célkitűzését és a jelen pillanattal kapcsolatos központi gondolatait új kutatásoknak vetjük alá, és ennek következményeként kitekintünk az előtte álló feladatokra. Valójában a jövő nem elérkezik, hanem felépül...”²⁴⁹ És így folytatta: „a keresztény hitet és az evangélium hirdetését ma három nagy kihívás éri: a modern, az ún. postmodern világ kihívása, az emberiség kétharmad részének szegénysége és a vallási pluralizmus valamint az ebből következő vallások közötti párbeszéd. A teológia feladata az, hogy szemtől szembe nézzen ezekkel a kérdésekkel, amelyeket az idők jeleként értelmez, és ugyanakkor felismerje bennük a hit fényénél az új hermeneutikai teret, ami lehetővé teszi számára, hogy gondolkodjon a hitről és beszéljen a napjaink emberéhez szóló Istenről.”²⁴⁹

Arra a kérdésre pedig, hogy vajon a felszabadítási teológia folyamatában mi történik, „a régi felszabadítási paradigma átgondolása és módosítása vagy paradigmaváltás”, a témát érintő történész véleménye az, hogy egyrészt egy felelősségteljes válaszhoz még hiányzik a megfelelő távlat, másrészt egy lehetséges válasz megformálásához sok más tényező mellett feltétlenül figyelembe kell venni azt, hogy Latin-Amerika is különböző régiókból tevődik össze. A felszabadítás teológiája Peruban, az Andok régiójában született meg szoros kapcsolatban a brazil egyházban zajló változásokkal. A '70-es években még példaértékű perui egyházban egyértelműen háttérbe szorították, háttérbe szorult ez a teológiai irányvonal. Napjainkban Latin-Amerikában a brazil egyház és a közép-amerikai térség egyházai mutatnak olyan életet, ami azt sugallja, hogy a felszabadítás teológiáját mégsem kell még az egyház örökségébe, az egyház múltjába sorolni. Ha élni akarunk azzal a szép hasonlattal, melyet a 2005. január 21. és 25. között Alegre Porto-ban (Braziliában) megrendezett *Forum Mundial de Teologia e Libertação* (A Teológia és Felszabadítás Világfőruma) fogalmazott meg, akkor azt mondhatjuk, hogy a felszabadítás teológiája „olyan, mint egy fa, amely minden évben új virágba borul és új lombot hajt. A gyökér ugyanaz, csak a forma más.”²⁵⁰ A felszabadítási teológia aktualitása mellett érvelők ugyanis egyrészt arra hivatkoztak, hogy ezt a teológiai irányvonalat létrehívó problémák nemhogy nem oldódtak meg, hanem súlyosabbakká váltak. Másrészt pedig a régi kihívások mellé újak kerültek. Ennek megfelelően foglalkoztak a résztvevők a felsza-

249 Gutiérrez: *Situación y tareas de la teología de la liberación*, 90. 91.

250 Czagány Gábor: *Lehetséges egy másféle világ. Czagány Gábor szegedi református lelkész helyszíni beszámolója az V. Társadalmi Világfórum kapcsán a braziliai Porto Alegre-ben 2005. jan. 21–25-én megrendezett Felszabadítás és Teológia Világfórumról.* (On-line) Available: bocs.hu/index.php

badítás szükségességével a társadalom különböző szintjein: a hitvallás készségének igényével a neoliberális gazdasági hegemonia ellen, az ökológiával, a nemek egyenlőségével, a vallások közötti párbeszéddel. A felszabadítás lelkiességére vonatkozóan pedig a világtalálkozó előadói valamennyien úgy találták, hogy az „a mai kor új kihívására is releváns választ tud adni”. A főszervezők, a rendezvényt értékelve, elismerve a világ és a teológiai gondolkodás megváltozását nemhogy a felszabadítás irányzatának elenyészéséről, hanem újjászületésének történelmi pillanatáról beszéltek. Újjászületésről, melyben a felszabadítási teológián belüli irányzatok önálló, egymástól független életet élnek.²⁵¹

251 Ez a tanulmány 2004-ben íródott, így eltekint a felszabadítási teológiával kapcsolatos újabb fejleményektől, pl. XVI. Benedek pápa 2007-es braziliai látogatásán elhangzott nyilatkozatától, John Sobrinóval kapcsolatos állásfoglalásától és a CELAM V. Konferenciájának eredményeitől.

Hiper-kantiánizmus és hermeneutika: vázlatok egy vallásközi hermeneutika kidolgozásához

Endreffy Zoltán emlékének

*Világnak Ura,
Kérlek, váltsd meg Izraelt!
Ha pedig ezt nem akarod tenni,
Váltsd meg a többi népeket!*

Haszid imádság

Dolgozatom valójában egy átfogó filozófiai-vallásfilozófiai jellegű vizsgálat bevezetésének tekinthető, melyet a vallási párbeszéd kérdésének szeretnék szentelni a jövőben. Írásom három fő részből épül majd fel. Először John Hick „hiper-kantiánus” vallásfilozófiai módszerét ismertetem. Ezután néhány kritikai megjegyzést teszek, melyek most elsődlegesen a Hick hiper-kantiánizmusának az ún. pluralista hipotézis kidolgozásában betöltött ismeretelméleti összefüggéseit illetik. Ennek kapcsán szeretném megfogalmazni a *pluralisztikus antinómia* tézisé, mely véleményem szerint a következőket végigvitt hiper-kantiánizmus következménye kell legyen a pluralista hipotézis kapcsán megfogalmazódó normatív kijelentések esetében. Innen továbblépve pedig röviden szeretném megmutatni, hogyan generálhatja ez az antinomikus jelleg egy olyan hermeneutika szükségességét, mely véleményem szerint egyaránt alkalmas lehet a vallási pluralizmus elméleti és gyakorlati jellegű problémáinak megközelítésére. Végül pedig az általam a *részesítés hermeneutikájaként* aposztrofált pozíció kimunkálásához kívánok néhány összetevőt bevezetni.

Mielőtt azonban rátérnék Hick gondolatainak tárgyalására, röviden szeretném világossá tenni, mit is kell hiper-kantiánizmuson értenünk. A hiper-kantiánizmus fogalma Forgie-től származik, aki a misztikus tapasztalat kérdését tárgyaló kortárs irodalom ama szerzőit sorolja a hiper-kantiánizmus képviselői közé, akik általános értelemben kantiánusnak tekinthető keretek között fogalmazzák meg mondandójukat, de Kanton túllépve olyan fogalmakat – bizonyos, csak partikuláris körben használt fogalmakat – is kategoriális értelemben használnak a tapasztalat leírásában, melyeket Kant nem használt így. Számos szerzőt említve Forgie Bruce Garside és Steven T. Katz munkáit elemzi részletesen, de Hicket is ezen szerzők közé sorolja.

1 A dolgozat a „Metafizika, ész, nyelv – kritikai perspektívák” c. konferencián (ELTE-BTK, 2004. szeptember) „Hiper-kantiánizmus és hermeneutika” címen tartott előadás átdolgozott és bővített változata.

I. A pluralista hipotézis: klasszifikáció és módszertani kérdések

John Hick a kortárs vallásfilozófia egyik legtöbbet tárgyalt alakja, az ún. pluralista teológia legmeghatározóbb alakja. Munkássága szorosan összefügg személyes hitbéli látásmódjának változásával. Ortodox presbiteriánus szemléletmódja a más vallási hagyományokkal és kultúrákkal való személyes találkozás élményének hatására jelentősen megváltozott², s munkásságát olyan elméleti álláspont kidolgozásának szentelte, melynek két legfőbb vonását a *realisztikus* és a *pluralisztikus* jelzőkkel adhatjuk vissza.

Realisztikus, mivel a vallást mint jelenséget olyan fennállásra vezeti vissza, mely a vallásos szubjektumtól különálló, valós léttel rendelkezik. Ennyiben szemben áll egyrészt a redukcionista vallásfilozófia és/vagy a valláskritika képviselőivel, akik szerint a vallás valójában valamely másik emberre jellemző jelenség (társadalmiság, etika stb.) duplikációja, vagy pusztá projekció. Ily módon ugyancsak szemben áll a szigorú értelemben vett wittgensteini ihletettséggű vallásfilozófiai trenddel – melynek legismertebb képviselője Z. D. Phillips –, illetve a Don Cuppit nevével fémjelvezhető szimbolista-lingviztikus vallásfilozófiával is, melyek szerint a vallás valósága a vallási nyelvjátékban, illetve a szimbólumok nyelvi formában való kifejezése révén konstituált valóság, amely ugyan teljességgel pozitív tartalommal bír, ám nem rendelkezik objektív referenciával.

A hicki vallásfilozófia *pluralisztikus* jellege ennek a gondolati vállalkozásnak a lényegét alkotja. Hick kidolgozza az ún. pluralista hipotézist, mely szerint az összes vallási hagyomány – pontosabban azok a hagyományok, melyeket Jaspers tengelyidő fogalma nyomán *poszt-axiális* vallásoknak nevezhetünk, s melyeket egyaránt szoteorológiai jellegüként írhatunk le³ – *partikuláris kultúrák révén meghatározott válasz egyazon feltétlen Valóság megnyilvánulására* (fontos megszorítás még, hogy az ún. „új vallási jelenségeket” nem vonja be vizsgálódásaiba, bár nem zárkózik el az elől, hogy idővel ezek a mozgalmak is beilleszthetők lehetnek az általa vizsgált hagyományok körébe). Hadd vizsgáljam először is a hicki elmélet eme két fő látásmód-beli és – ebből következően – módszertani jellemzőjét.

Mezei Balázs két fő definíciótípust különít el a vallás formális meghatározása kapcsán, alkalmazva a skolasztikus metafizika kapcsán ismertté vált terminológiát. *Vallásfilozófiai nominalizmusként* aposztrofálja azokat az elméleteket, melyek szerint vallás általában véve nem létezik, hanem „[...] konkrét vallások léteznek, melyek rendelkeznek egy jól körülhatárolható praxissal [...] illetve egy noétikus vonatkozással, melybe beletartozik az adott vallás tanrendszere, illetve az, amit tág értelemben

2 Vö.: Hick, John: *A spiritual journey*. In: Hick, John (ed.): *God has Many Names*. Philadelphia, 1980 (1982).

3 Vö.: Hick, John: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Houndmills, 1989. 30–31.

ilyennek lehet tekinteni”⁴. A másik – Mezei által két alcsoportba sorolt – felfogástípus a *vallásfilozófiai realizmus*. Hangsúlyozni kell, hogy ez nem teljességgel azonos a Hick kapcsán említett realizmussal, tehát azzal a felfogással, hogy a vallás objektíve létező tárgyi vonatkozással bír, hiszen ez a Mezei által említett formális vallásfogalmakkal dolgozó vallásfilozófiák mindegyikét jellemzi. A Mezei által kidolgozott klasszifikációban a realizmus azokra az elméletekre vonatkozik, melyek szerint létezik „a” vallás mint olyan (tehát nem a tárgyi vonatkozás, hanem az ideáltipikus jelleg összefüggésében beszélhetünk realizmusról). A realista megközelítésen belül Mezei megkülönbözteti a *pozitív* vallásfilozófiai realizmust – mely szerint ugyan a voltaképpeni vallás minden hagyományban jelen van töredékesen, ám teljes alakjában csak egyetlen egyben (pl. a judaizmusban vagy az iszlámban) –, míg az *idealista* vallásfilozófiai realizmus, mely szerint a konkrét vallási formációk nem azonosíthatók a voltaképpeni vallással, ám *valamelyikük* a lehetőségek szerint megközelíti azt, még ha nem meríti is ki.⁵ Hick elmélete, úgy tűnik, nem besorolható a Mezei által kidolgozott klasszifikáció osztályai alá. Világos, hogy nem a vallásfilozófiai nominalizmus egy változatával van dolgunk. A hicki felfogás a Mezei-féle tipológia szerint a vallásfilozófiai realizmus alosztályaként kerülhet leírásra, ám véleményem szerint itt tiszta formájában sem a pozitív, sem pedig az idealista vallásfilozófiai realizmus fogalma nem alkalmazható. Ugyanis Hick szerint *létezik* a tulajdonképpeni vallás, ám azt nem fogadja el, hogy eme vallás mint olyan teljes alakjában *csupán egy* vallásban jelenik meg, sem azt, hogy *csupán egy* vallás közelíthetné meg ezt az „ideális vallási lényegét”. Hick éppenséggel azt állítja, hogy létezik a vallás mint olyan, s egyben *azt is* kijelenti, hogy a különböző vallási hagyományok *egyaránt* eme vallási lényegét fejezik ki különböző kulturális és történeti kondíciók keretei között. Mint később látni fogjuk, Hick beszél arról, hogy nem kizárható: egyes tradíciók autentikusabban nyilvánítják meg ezt a vallási lényegét, mint mások, de alapvetése mégis az, hogy a különböző vallásokat mind a tulajdonképpeni vallás legitim megnyilvánulásainak kell tartanunk. Ezért – bár fontos *idealisztikus* vonásokkal bír – Hick elméletét a *pozitív vallásfilozófiai realizmus pluralisztikus változata*ként lehetne klasszifikálni.

De miért is fontos számunkra a klasszifikáció kérdésének vizsgálata? Amellett, hogy lehetőséget nyújtott a Mezei-féle osztályozás finomítására, továbbvezethet bennünket Hick módszerének tárgyalásához, ami egyben a „hiper-kantiánizmus” problematikáját is bevezetheti. A következőkben tehát Hick vallásfilozófiájának ismeretelméleti hátterét fogom röviden ismertetni, majd rátérek azokra a vallásfilozófiai tézisekre, melyeket eme ismeretelmélet alapján dolgoz ki.

4 Mezei Balázs: *Kortárs vallásfilozófia: szisztematikus vázlat*. In: n.n.: *Vallásfilozófia Magyarországon*. Budapest 1995. 10.

5 Uo.

II. Hick kantiánizmusa és a pluralista hipotézis

II.1. Az exkluzivitás dilemmája és a pluralista hipotézis

Mint említettem, a pluralista hipotézis azt mondja ki, hogy az egyes vallási hagyományok (mint pl. a kereszténység, a hinduizmus, a taoizmus, az iszlám stb.) egyazon vallási lényegre való válaszként alakulnak ki, s eme hagyományok különbözősége pedig kontingens kulturális-történeti körülmények következtében áll elő. Ezt a vallási lényeget Hick a Valóság (avagy Valóságos – Real) fogalmával írja le. Hick szerint *minden* vallási tapasztalat a Valóság(os)ra⁶ vonatkozik. A pluralista hipotézis bevezetésére – a korábban említett személyes élményeken túl – részint elméleti, részint pedig morális megfontolásokból vállalkozik. Az alapvető elméleti indok Bertrand Russel megjegyzése, mely szerint logikailag szükségszerű, hogy a különböző tanítással rendelkező vallások közül legfeljebb egy lehet az igazság birtokosa⁷ (azaz: *ha egyáltalán* lehetséges, hogy a vallás tanítása igaz legyen, akkor csak egynek lehet igaza a sok vallás közül). A morális indok az, hogy Hick szerint a különböző vallási tradíciók által megfogalmazott *kizárólagos* igazságigény erőszakhoz, elnyomáshoz, rasszizmushoz, imperializmushoz vezetett és vezet. Ez a két tényező egyaránt köthető ama problémához, melyet másutt az *exkluzivitás dilemmájának* neveztem.⁸ Ennek lényege a következőképpen adható meg: a különböző vallások egyaránt azzal az igénnyel lépnek föl, hogy tanrendszerük az *univerzális* és lényegileg *kizárólagos igazság* foglalatja, illetve – ezzel párhuzamosan – azt képviselik, hogy a más vallások vagy tévesek, vagy csupán töredékesen tartalmazzák az igaz tanítást. Az utóbbira példaként szolgálhat – az élesen exkluzivista álláspont enyhítését szolgálják az ilyen elméletek – Karl Rahnernek az anomim kereszténységről kidolgozott tézise (ami valójában a *pozitív* vallásfilozófiai realizmus egy változata). Hick azonban ezt a megoldást sem tartja elfogadhatónak, alapjában véve morális indokok alapján. Mivel világos, hogy a morális dilemma (tehát az exkluzivizmus igényéből eredő morálisan elítélhető magatartás) az *igazság* problémájára vezethető vissza, Hick olyan *ismeretelméleti* megalapozást kíván adni a pluralista hipotézisnek, mely aztán a morális dilemmára is megoldással szolgálhat.

6 Egy korábbi írásomban a Hick-féle Real-t „Valóság”-nak fordítottam (vö.: Losonczy Péter: *Vallási pluralizmus: elmélet és gyakorlat*. Losonczy Péter–Xeravits Géza (szerk.): Vita és párbeszéd: a monoteista hagyomány történeti perspektívában. Budapest, 2004.). Ugyanakkor Karl-Heinz Menke *Krisztus a létezés értelme: krisztológia a relativizmus korában* (Budapest, 2002. 94–121.) c. művének Hicket illető részében a „Valóságos” formula szerepel. Úgy vélem azonban, hogy a Real terminusa mind a „Valóság” által visszaadható *ontológiai* jellegű, mind pedig a „Valóságos” által visszaadható *minőségi* jellegű jelentéstartalmat hordozza, s ezért döntöttem „összevonásuk” mellett.

7 Vö.: Russel, Bertrand: *Why I am not a Christian?* London, 1957. ix.

8 Losonczy: *Vallási pluralizmus: elmélet és gyakorlat*, 159.

Hick egyrészt kifejti, hogy a vallásokat a Wittgenstein *családi hasonlóság*-fogalmát alkalmazva tudjuk meghatározni vallásként.⁹ Ezek szerint – Wittgenstein saját gondolatmenetét figyelembe véve – a vallás fogalmának használata sajátos nyitottsággal rendelkezik, nincsen szabályozva.¹⁰ Hick formális definíciója szerint a vallás „egy magasabb rendű láthatatlan hatalom” tisztelete.¹¹ Eme formális definíció tehát a vallás ideáltipikus, mondhatnánk: kvázi-fenomenológiai meghatározását adja. Mint már említettük, Hick szerint a vallások alapja a vallási tapasztalat. A tapasztalat fogalmát Hick a „tudattartalomban bekövetkező módosulásként” definiálja. A külső tárgyakról való tapasztalatot Hick intencionális tapasztalatnak nevezi (fontos, hogy itt nem a husserli fenomenológia szókészletével van dolgunk!), és ezeket a tapasztalatokat – ugyancsak wittgensteni fogalomra építve – az „úgy látni, mint”, „úgy tapasztalni, mint” jellegű tapasztalatokként írja le. A tapasztalat tehát önmagában értelmezésként kerül leírásra Hicknél: annak az „információnak” az értelmezéseként – vagy félreértelmességeként –, mely egy külső forrás hatása révén jut el hozzánk.¹² Hick továbbá kijelenti, hogy ez az értelmezési aktus mindig *fogalmak* alkalmazása révén megy végbe. Ezek nyomán vallási tapasztalatként Hick azokat a tapasztalatokat definiálja, amelyeknek a „kialakulásában jellegzetesen vallási fogalmak kerülnek alkalmazásra”.¹³ Itt – mint azt Hick írja – a családi hasonlóságfogalomban rejlő nyitottság megkettőződése érhető tetten, mert sem a vallási tapasztalat fogalma maga, sem pedig a vallási fogalmak köre – Wittgenstein imént említett megállapítását idézve – nincsen szabályozva. Ám, mint említettük, Hick vallásfilozófiája realisztikus, azaz számol egy olyan objektív tárgyi elemmel, amely a vallási tapasztalatban lesz hozzáférhető. Ez az, amit a Valóság(os) fogalma jelöl. Ám a Valóság(os)ról alkotott tanrendszerek, mint az egyes vallási hagyományok tartalmi elemei rendkívüli módon eltérnek egymástól. Hogyan lehet ismeretelméletileg feloldani ezt a dilemmát?

Hick itt fordul Kanthoz, s több ponton módosítva az eredeti kanti felfogáson, mégis *kantiánus filozófiai keretek között*¹⁴ dolgozza ki saját megközelítését. Ám kantiánizmus sokban eltér pl. Rudolf Otto transzcendentális vallásfilozófiájától.¹⁵ Építve a jól ismert kanti megkülönböztetésre a jelenségszerű dolgok világa és az önmagában való dolgok világa között – ám módosítva annak kiterjedésén – Hick amellett érvel, hogy a Valóság(os) *an sich* nem hozzáférhető és megismerhető, ám a *jelenségek* szintjén – azaz a különböző tradíciókban artikulálódó formáiban – igen.¹⁶ Véleménye szerint ennek a lépésnek a *teológiai* legitimitását az isteni felfoghatatlanságról szóló tan adja, mely minden nagy tradícióban fellelhető.¹⁷ A Hick által feltárt különbség a

9 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 3–5.

10 Vö.: Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest, 1992. 58–59.

11 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 3–5.

12 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 153.

13 Uo.

14 Hick: *A spiritual journey*, 83.

15 Otto, Rudolf: *A szent*. Budapest, 1997.

16 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 240–249.

„hiper-kantiánizmus” és Kant saját gondolkodása között az, hogy az, amit Kant a noumenális szférához sorol – Isten –, az ebben az esetben a fenomenális funkcióját tölti be.¹⁸ Másként fogalmazva: Kant *posztulálja* Istent, s nem tapasztalati jellegű belátásról beszél, míg Hick maga az Istennel kapcsolatos tapasztalati ismeret lehetőségét állítja. Ugyancsak fontos különbség, hogy Hick sajátos módon *átolja* a posztulálás mozzanatát: nem a moralitás előfeltételeként tételezi, hanem a vallási tapasztalat és a vallási élet lehetőségi feltételeként. Kérdéses lehet, persze, hogy mennyiben legitim a kanti magánvaló *elméleti* és a posztulálás gesztusának *gyakorlati* kontextusát így egymásra vetíteni, ám a hicki érvelés belső összefüggéseit ez a probléma nem érinti. A vallási tapasztalatok sokasága, a különböző isteneszmék és misztikus tanításokban megjelenő szellemi valóságok mind *jelenségszerű* megnyilvánulásai az *önmagában valóként hozzáférhetetlen* Valóság(os)nak. Mint írja: „a Valóság(os) megtapasztalható az emberi lények számára, ám olyan értelemben, amely analóg azzal a megközelítéssel, amit Kant ad a világgal kapcsolatos tapasztalatról: nevezetesen, hogy a külsődleges valóság által szolgáltatott bemeneti információt az elme a saját kategóriális sémája szerint értelmezi, s ily módon áll elő a jelentéssel bíró tapasztalat a jelenségről”.¹⁹ Látjuk tehát, hogy a vallási tapasztalatban felfedhető fogalmi sémák Hick szerint kategóriális jelleggel bírnak. Itt a legalapvetőbb kategóriális séma Hick szerint a Valóság(os) *személyes* illetve *személytelen* jellegű felfogása, mely vonatkozást másutt szintén részletesen tárgyalja, ám amire itt nem térhetünk ki. Hick tesz még egy fontos kijelentést, ami alapvetően megkülönbözteti a hiperkantiánizmust és Kant elméletét. Hick ugyanis tarthatónak látja azt az álláspontot, hogy a vallási tapasztalat kategóriái *nem egyetemesek és változatlanok*, hanem *kultúrafüggők*.²⁰ Az egyik részről tehát *posztuláljuk* a Valóság(os) jelenlétét az emberi életben mint annak alapját, a másik részről pedig adott az emberi tudat ama képessége, hogy válaszoljon a környezete jelentéseire és jellemzőire, beleértve a vallási jelentés jelleget is.²¹ Informatikai hasonlattal élve Hick így világítja meg elképzelését: a transzcendens forrástól adatátvitel történik az emberi elme/agy felé, majd ezt az elme/agy átalakítja tudatos tapasztalattá.²² A Valóság(os) „jelenléte” ama információ hozzáférhetőségében rejlik, mely azután a vallási tapasztalat formájában kerül átalakításra. Azt pedig, hogy a kategóriális jellegű jellemzők különbsége (személyesség vagy személytelenség) nem okoz elméleti problémát, Hick azzal indokolja, hogy ahogy a fény hullám jellegű és részecske jellegű természetéről vallott elméletek sem

17 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 236–240.

18 Hick: *A spiritual journey*, 83.

19 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 243.

20 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 244.

21 Hick ezt a problémát is tárgyalja az Univerzum naturalisztikus és vallás értelmezhetősége (azaz az Univerzum vallási kétértelműsége) összefüggésében, ám itt nem térhetünk ki gondolkodásának erre az aspektusára. Vö.: Hick *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, I, ill. ld. ehhez Losonczi: *Vallási pluralizmus: elmélet és gyakorlat*, 155–157.

22 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 244.

zárják ki egymást, hanem különböző megfigyelési feltételek között különbözőnek bizonyul a fény természete, úgy a különböző „megfigyelési feltételek” – azaz kulturális háttér – megléte esetén a Valóság(os) is ilyenként vagy olyanként kerül megtapasztalásra. A vallási tanítások mindazon elemeit, melyek ezen a szinten túl megfogalmazódnak, Hick *mitologikus* kijelentésekként aposztrofálja, s mint ilyeneket *vallásfilozófiai-episztemológiai* szempontból lényegtelennek ítéli. Ebben annyira radikális, hogy a kereszténység alapvető tanítását, mely szerint Jézus *maga* a megtestesült Isten, szintén mitologikus kijelentésként azonosítja, s úgy érvel, hogy ez a tanítás idegen Jézus saját „önmeghatározásától”.²³ Szerinte a különböző vallások részéről megfogalmazódó különböző igazságkijelentések valójában a Feltétlen *különböző* megnyilvánulásai a különböző kultúrákban és vallástörténeti situációkban kialakult különböző emberi gondolkodásmódok irányába.²⁴ Világos – és ezt Hick is hangsúlyozza –, a hiper-kantiánizmus számos ponton radikálisan eltér az eredeti kanti felfogástól. Ám Hick úgy véli, hogy *nem inkompatibilis* azzal.²⁵ Nem is célom most az, hogy vitassam ezt a hicki meggyőződést. Ám szeretnék további megfontolásokat elővezetni a hiper-kantiánizmus belső problémái elemezve.

II.2. A „pluralisztikus antinómia”: a hiper-kantiánizmustól a hermeneutikáig

Másutt kifejtettem, hogy Hick – bár maga is szemben áll a klasszikus vallásfilozófiai redukcionizmusok szemléletmódjával – maga is sajátos redukcionista eljárást valósít meg: a pluralisztikus redukcionizmusét.²⁶ Most arra szeretnék rámutatni, hogy e lépés mögött a hiper-kantiánus álláspont *téves* ismeretelméleti meggyőződése áll. Hick ugyanis olyan implicit igazság-igénnyel lép fel, amely egyrészt konkurál a vallási hagyományok saját önértelmezésében megnyilvánuló igazságigénnyel, másrészt pedig – s számunkra most ez lesz a fontosabb momentum – a hiper-kantiánizmus keretein belül is kritikával illethető lépés.

Láttuk, hogy Hick szerint a Valóság(os) *an sich* az emberi megismerés számára hozzáférhetetlen. Azonban a vallások empirikus-tartalmi vizsgálata során adott ideáltipikus leírás Hicknél kiegészül a poszt-axiális vallások autenticitásának és effektivitásának egy teleologikus eszme szerinti értékelésével. Ez a mozzanat azonban azt az implicit feltételezést hordozza magában, hogy a pluralista teológus valamilyen módon hozzáférhet a Valóság(os)hoz *an sich*, hiszen az autenticitás kifejtésekor tételezett igazság-igény szükségszerűen megkíván a Valóság(os)sal kapcsolatos valamilye ismeretet is. Ugyancsak ilyen hozzáférés-gyanú merül fel akkor, mikor Hick

23 Hick, John: *The Myth of God Incarnate*. London, 1978; Hick, John: *Is Christianity the only true religion, or one among the others?*. www.johnhick.org.uk/article2.pdf, 2001.

24 Hick: *Is Christianity the only true religion, or one among the others?*

25 Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 244.

26 Vö.: Losonczi: *Vallási pluralizmus: elmélet és gyakorlat*, 162.

kijelenti, hogy a különböző vallások *egyaránt* a Valóság(os) legitim kifejeződési formái. Hasonlattanlálva: Hick azt állítja, hogy a vallások egy láthatatlan testű, végtelen számú karral rendelkező polip karjai, melyeket *egyaránt* ez a polip mozgat, bár sokan csak egy-egy karról állítják, hogy valóban a poliphoz tartozik. Ám ha azt *állítjuk*, hogy ezek a karok *egyaránt* a polip karjai, s hogy *mindet* a polip mozgatja, ugyanúgy vindikáljuk magunknak azt a pozíciót, hogy tudunk valamit a polipról *an sich*, mint azok, akik azt a meggyőződést osztják, hogy csak az egyik kar a polip „tartozéka”. Véleményem szerint a *hiper-kantiánizmus értelmében* csak *antinomikus* kijelentést tehetünk a Valóság(os) és a konkrét vallások közötti viszonyról. Az ideáltipikus leírás szintjén kizártuk az igazság-igény kérdését. De ez a szint jellegénél fogva nem is szolgálhat olyan adattal, ami ebben a kérdésben segítheti döntésünket, s *bármilyen irányba* lépünk is ki ebből a pozícióból, az igazság-igény (még ha a pluralista hipotézis nyomán megfogalmazódó igazság-igényről van is szó) szükségszerűen sérteni fogja a hiper-kantiánizmus ismeretelmélet által ránk rótt elméleti kereteket. Tehát azt az antinomikus kijelentést fogalmazhatjuk meg (s a vallási tapasztalat vizsgálata erre lehetőséget biztosít, ám csupán erre), hogy a vallási tapasztalatra alapozó valláselméleti kontextusban két, egymást kizáró álláspont egyaránt megfogalmazható. 1, csak a konkrét tradíciók egyikében nyilvánítja meg magát a Valóság(os) – esetleg néhányban azok közül – (ez az exkluzivizmus és az inkluzivizmus pozíciója), 2, mindegyikben megnyilvánítja magát, konkrét kulturális és mentalitásbeli körülmények között (ez a pluralista teológia pozíciója). A vallási tapasztalatra alapozó vallásértelmezés nem képviselhet más álláspontot, mint az antinomikus pozíció. Lehetséges ugyanis egy redukált vallási tapasztalatfogalom kidolgozása, az „univerzális vallási tudat” ideáltipikus leírása, ám ennek a tapasztalati típusnak a fogalma csupán a konkrét vallási hagyományokon belüli tapasztalati mezők feltárása révén konkretizálható. Annak eldöntése azonban, hogy a sajátosan vallási jelleg – mely csak a konkrét tradíciók tapasztalati anyaga (tehát a „mitologikus szféra”) révén hozzáférhető – valóban a tiszta, transzcendentális Valóság(os) valamilyen „kaleidoszkópszerű” megnyilvánulásának tudható be, avagy csak bizonyos konkrét vallási tradíciókéban, a hiper-kantiánus perspektívából nem eldönthető. Az antinomikus jelleget a pluralisztikus teológia sem írhatja fölül, feltéve, hogy következetesen alkalmazza a hiper-kantiánizmus ismeretelméleti elveit.²⁷ Ezt az antinómiát *pluralisztikus antinómiának* nevezem.²⁸

A pluralisztikus teológia kapcsán felmerült *elméleti* nehézségek azonban nem jelenthetik sem a vallási párbeszéd *gyakorlati* szükségességének és lehetőségének tagadását, sem pedig azt, hogy ne próbálhatnánk meg *más* utakon kidolgozni (a gyakorlati aspektus szem előtt tartásával)²⁹ bizonyos elméleti támpontokat, melyek a vallásközi párbeszéd háttéréül szolgálhatnának.

27 Illetve csak akkor, ha már vállaltan *teológiai* igényekkel lép föl a vallásfilozófiaiak helyett (Hick olykor megfogalmaz ilyen igényeket).

28 Bár az antinomikus jelleg vallásfilozófiai alapokon kerül megfogalmazásra, a probléma sajátosságai indokolják a pluralisztikus jelleg kiemelését.

29 Vö.: Losonczi: *Vallási pluralizmus: elmélet és gyakorlat*, 165.

Láttuk tehát, hogy Hick a hiper-kantiánizmus kidolgozása révén próbálja megválaszolni az exkluzivitás dilemmáját, de az is világossá vált, hogy elmélete kapcsán kimutatható, hogy – egyéb problémák mellett – túllép a maga által szabott elméleti kereteken, és ezáltal teoretikus szinten problematikussá teszi a pluralista hipotézis elméleti védhetőségét. Mint rámutattam, a hiper-kantiánizmus ismeretelméleti kidolgozása a *pluralisztikus antinómia* megfogalmazását teszi lehetővé. Ám ez nem feltétlenül negatív eredmény. Ugyanis olyan teret nyit meg, amelyben a *dialógus* lehetősége is megmutatkozik. Ebben a térben mehet végbe az az alapvetően *hermeneutikai* jellegű munka, mely az egyes tradíciók párbeszédét segítheti – s melynek tárgyalására most nem keríthetünk sort. Be kell látnunk, s el is kell fogadjuk, hogy a pluralisztikus beállítódás csak egy a lehetséges reakciók közül a vallási sokszínűség tényére.³⁰ Az a hermeneutikai jellegű megközelítés, amire utalok, nem kívánja meg a Hick által végrehajtott redukcionista lépés bevezetését, hanem inkább a (lehetséges) igazság-kijelentések mátrixaként, a saját igazságigény fenntartása mellett, járulhat hozzá a párbeszéd lehetőségének és kereteinek tisztázásához.

III. Vázlatok a részesítés hermeneutikájához

A továbbiakban vázolni szeretnék néhány olyan szempontot, melyek véleményem szerint lényegesek lehetnek egy ilyen hermeneutika kidolgozásában. Ennek a hermeneutikai pozíciónak fontos jellemzője az, amit David Tracy emel ki saját álláspontjának kidolgozásakor. Ezek szerint a vallásközi párbeszéd kérdését vizsgálva az elmélet és a gyakorlat összefüggését előzetesen tisztáznunk kell, mert ez befolyásolja az „útválasztást” is.³¹ A gyakorlati aspektust nem a pusztán „praktikus” (*practical*) – mondhatjuk úgy: pragmatikus, tisztán a végrehajtás technikáját érintő, a konkrét cselekvés kontextusától eltekintő – értelmében látja lényegesnek, hanem a *praxis* – az elmélet által megvilágított gyakorlat – módján.³² A vallásközi párbeszéd esete különleges feltételek mellett kialakítható hermeneutikai álláspontot implikál. Ha figyelembe vesszük Raimon Panikkar tézisé, mely szerint itt a husserli epoché gesztusa nem alkalmazható³³ – azaz a saját meggyőződés zárójelezése nemhogy hasznos, de kifejezetten káros gesztus lenne –, akkor az is világossá válik, hogy a hermeneutikai álláspont elfoglalása *megkerülhetetlen*. Hick éppen ott véti el a kérdés megfelelő kezelését, hogy a transzcendentális-univerzális alapokra redukált leíró-absztrakt fogalmi sémát behelyettesíthetőnek tekinti a konkrét, konfesszionális – s egyben identitást és életvilágot konstituáló – elkötelezettség szituációjával. Márpedig az

30 Vö.: Tracy, David: *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. San Francisco, 1987. 90.

31 Vö.: Tracy: *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, 10.

32 Uo.

33 Panikkar, Rajmundo: *The Intrareligious Dialogue*. New York, 1999. 73–83.

előbbi a párbeszéd szituációjában legjobb esetben is másodlagos szintet és aspektust jelenthet. A vallások közötti párbeszéd mindig olyan személyek közt zajlik, akik

1. meghatározottak személyes elkötelezettségül által, amely éppen annak az univerzálisnak tekintett meghatározottságnak, amely így a *feltétlenség* nem pusztán absztrakt, hanem éppen *nagyon is személyes* (egzisztenciális) pozícióját implikálja;

2. a párbeszéd folyamán többnyire nem pusztán személyes álláspontot képviselnek, hanem – legalább implicit módon – egy *közösség* és egy *hagyomány* képviselőiként vannak jelen. Azaz – mint korábban ezt kiemeltük – kontextusba ágyazottan lépnek be a párbeszéd terébe, s végső soron sajátos egyediséget – mégpedig a feltétlenség révén meghatározott egyediséget – tulajdonítanak e kontextusnak.

Egyéb fontos összetevők mellett ez az a két tényező, amire mindenképpen tekintettel kell legyünk, ha a vallásközi párbeszéd *praxisa* foglalkoztat bennünket. Különösen fontos itt tekintettel lennünk arra, amit Waldenfels a rezponzív differencia kérdéséről ír: ama hermeneutikának, amelyről beszélünk, folyamatosan tudatában kell lennie annak a sajátos veszélynek, ami abban rejlik, hogy „valamit mint valamit” fogunk föl³⁴, vagy értünk meg. Mint Waldenfels rámutat, a saját és az idegen között soha nem teremthetünk szimmetriát.³⁵ Azonban az is nyilvánvaló – s a vallások közötti interakció története erre is jó példákkal szolgál –, hogy a Hick által feltárt absztrakt, transzcendentális alap *vonatkoztatási pontként* képes egyfajta szerepet betölteni. A rezponzív differencia faktumának folyamatosan figyelemzetnie kell bennünket arra, hogy a transzcendentális alap absztraktuma és a saját/idegen konkrétuma közül az utóbbi írja körül a dialógus terét és szabja meg annak kondícióit. Éppen ezért a megértés és a megértetés mindig „rész szerint való” lesz. A megértés – a *meghatározhatatlanul* teljes vagy csekély megértés – legalább annyira foglalja magában a „valaminek mint valaminek” a megértését, mint ugyanennek a valaminek mint *nem* valaminek – mint általam *nem* elsajátítható, számomra *nem* maradéktalanul megérthető valaminek – a felismerését. Éppen ezért az itt kialakítható hermenutika a *részesítés* hermenutikája: elvi szinten csak részleges megértés és befogadás valósulhat meg. A transzcendentalitás szintjén *részesülhetnek* a „valamiben” és *részesíthetem* a másikat abban, ami az enyém. Ugyanis világosan látnunk kell, hogy ebben a párbeszédben a *megértés teljessége már a megtéréssel lenne (lehet) egyenrangú*. Ez a belátás olyan alapvető momentum, amely egyben meg is jelöli a vallásköziség hermenutikájának határait. Ezáltal hozzájárulhat annak a sajátos naivitásnak a kiiktatásához is, amely véleményem szerint Hick megközelítését is jellemzi.

34 Vö.: Waldenfels, Bernhard: *Felelet arra, ami idegen*. In: Gond, 20 (1999). 11.

35 Waldenfels: *Felelet arra, ami idegen*, 16.

Teológia és vallástudomány

1. Bevezetés

A teológia identitásának XIX-XX. sz-i részleges elbizonytalanodása, több forrásból fakadó megerősödése, majd a XX. sz. végére történő elementáris krízise felveti a kérdést, hogy milyen kísérőjelenségek figyelhetők meg a teológia tudományos környezetében, amelyek erre a folyamatra pontosabb rálátást tesznek lehetővé. Így kerül az érdeklődés homlokterébe az a tudományág, amely sok tekintetben a teológiával rokon, s amely saját kezdeti identitását éppen a kortárs teológia elméleti és művelésének gyakorlati feltételeivel folytatott dialógusban fogalmazta meg.

A teológia és a vallástudomány viszonyának tárgyalása a vallástudomány önállósulásának befejeződéséig egész más értelemben jelentős, mint a XXI. sz. elején, amikor a tudományos vizsgálódás közege egyre kevésbé jellemezhető a modern paradigmájának mentén, akár a racionalitás, akár a szigorú diszciplinaritás vagy akár az expanzivitást tekintjük a modern tudományosság elsődleges ismérveinek. A teológia és a vallástudomány viszonya mára egy sokkal tágabb és modern értelemben sokkal kevésbé tudományos közegben vetődik fel és körvonalazható.

Bár a teológiának mint tudománynak a XIX-XX. sz-i trendjei nem a felekezeti határok mentén alakultak, ám vannak tagadhatatlan felekezeti jellegzetességei. A teológia és a vallástudomány viszonyának tárgyalásában e felekezeti jellegzetességek még inkább kidomborodnak.

Teológiáról elsősorban a keresztény vallás keretein belül beszélhetünk. A zsidó és mohamedán vallásban ez a kifejezés félrevezető lehet. India vallásaiban pedig teológia helyett inkább vallásfilozófiáról van szó, hiszen a keresztény értelemben vett teológia alapvető jellegzetességeiből ebben a vallási közegben alig figyelhető meg valami. Amennyiben a teológia – függetlenül a fogalom használatától – megjelenik a nem-keresztény vallásokban, annyiban szükséges a vallási gondolkodás ill. a vallástudománnyal való ottani viszonyára reflektálni. Természetesen a teológia fogalmának alapvető különbözősége mellett a vallástudomány fogalma is igen eltérő a világvallásokban, ami további pontosításokat igényel.

1.1. A teológia számára

A teológia számára a kezdődő vallástudomány kezdeti felvetései nem jelentettek különösebb kihívást, inkább az egyházi tanítóhivatal által meghatározott elméleti és tudományművelési keretek között a modern tudomány eredményeinek értékelése foglalkoztatta a teológusokat. A modern általános tudománytörténeti fordulatában,

amelynek egyik meghatározó eleme a tudományosság egyetemi kereteinek robbanásszerű változása, számos teológus fordult a keresztény teológia hagyományos tematikáján és tárgyalásmódján kívül eső témákhoz és módszerekhez, továbbá számosan, akik a modern értelemben vett vallástudomány alapítói közé tartoznak, szakítottak (szakítani kényszerültek) az egyházi tanítóhivatal által meghatározott és ellenőrzött keretekkel. A vallástudomány alapítóinak munkássága ebben az értelemben a XIX. sz. közepe vallástörténeti és valláselméleti kérdéseinek olyan válasszaiként is értelmezhetők, amelyekre a kortárs (elsősorban katolikus) teológia még nem volt képes tudományosan kellő plauzibilitással válaszolni.

1.2. A vallástudomány számára

A vallástudomány számára a teológia jelentette a történeti háttérrel és többféle értelemben az elrugaszkodási pontot. Míg a teológia számára a vallástudomány a kezdetekkor nem jelentett különösebb kihívást, a vallástudomány számára a teológia határai és az ezeken túli vallási-kulturális tematika jelentette az elsődleges tudományos problémát.

Ebben a kezdeti fázisban felerősödött a különböző tudományágak (elsősorban a filológia és a történettudomány) felértékelése a vallástudományi vizsgálódásban. Ez interdiszciplináris momentum. Továbbá a nem csupán a tanítóhivatallal és az egyházi tudományművelési közeggel, hanem magával a teológiával mint tudományággal is szembe fordult szerzők mintegy visszapillantva a teológia elméleti kereteire is reflektálhattak.

1.3. Sztereotípiák

A sztereotípiák rendszere négy viszonylatban írható le, amely mentén némiképpen plakatív előrebocsátható a vallástudomány oldaláról tekintve a vallástudomány és a teológia viszonya. A saját csoport autosztereotípiája: mit gondol saját magáról. A saját csoport heterosztereotípiája: mit gondol a másokról. Az idegen csoport autosztereotípiája: mit gondolhat saját magáról. Az idegen csoport heterosztereotípiája: mit gondolhat a saját csoportról.¹ A vallástudomány magát semleges, tudományosan semleges ill. elfogulatlan, autonóm tudománynak tartja, szemben a teológiával, amelyről úgy vélekedik, hogy az felekezetiileg elkötelezett, nem egészen tudományos és nem egészen tiszta módszerekkel dolgozik. A vallástudomány szerint a teológia a vallástudományt illetéktelennek és helyenként destruktívnak tartja, hiszen arról, ami a valláson belül szent, arról a vallástudomány

1 Tworuschka, Udo: *Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie*. Theologische Literaturzeitung, Jg. 126 (2001) Nr. 2. 123–138. Itt 129.

profán megközelítésben tárgyal. A vallástudományban a teológia öndefiníciója azokból a tartalmi és módszertani szempontokból tekintve, amelyekben különbözik a vallástudománytól, tulajdonképpen a felekezeti hit továbbadását, a gondolkodó hit tudományos kifejtését végzi.

2. A vallástudomány legfőbb történelmi fázisai

A teológia és a vallástudomány viszonyát történeti megközelítésben tárgyalni nem feltétlenül magától értetődő. A történeti tárgyalásnak előnye azonban, hogy a tudományos gondolkodás XIX-XX. sz-i történetének fázisaival párhuzamba állítható a viszony taglalása. Ennek a tárgyalásmódnak sajátos üzenete a teológia számára (is) a történetiség dimenziójának súlyára vonatkozó utalás. A teológiában ez a szempont kevésbé reprezentált és realizált. A teológia gyakorta a kinyilatkoztatás neoskolasztikus statikus felfogásának elméleti modelljéhez hasonlóan a változatlan-ság, idő- és térfölöttiség látszatát kelti, ill. azt sugallja, mintha ezek a változó faktork a teológiát mint tudományt nem érintenék.

A történeti tárgyalásmód más szempontból (elsősorban) a vallástudomány öndefiníciója ill. identitása számára a tudományág kezdeteikor kialakult teológiával való szembenállás meghatározó mivoltának újragondolására ösztönzőleg hat. Különösen Magyarországon hiányzik a vallástudomány identitásának és módszertanának elméleti vitája, s így benne is megfigyelhető a teológia fentebb említett visszas kontinuitásának és homogenitásának elméleti alapállása.

A történeti fázisok leírásánál nem a vallástudomány történetének nyomon követése a feladat, hanem azoknak a tudományos jellegzetességeknek a körvonalazása, amelyek a vallástudományt történetileg tekintve azzá tették, ami. E fázisokat három szempont mentén elemezzük:

- a vallástudomány központi tárgya,
- vallástudományi módszertan,
- elsődleges vallástudományi ágak.

2.1. A vallástudomány kezdetei

A vallástudomány kezdeteiről többféle értelemben beszélhetünk, attól függően, hogy a történeti periódusokat és a tematikai fókuszokat milyen módon hozzuk összefüggésbe. Ebben a tanulmányban a modern vallástudományról („Religionswissenschaft“) van szó, mint akadémiai diszciplínáról. Ennek értelmében eltekintünk a tudományág kézikönyveiben tárgyalt egészen korai periódusok ismertetésétől. A modern vallástudomány kezdeteit a XIX. sz. közepére tehetjük.

A vallástudomány atyjának – legalábbis, ami az összehasonlító vallástudományt illeti – Max Müllert (1823-1900) szokták nevezni. Ő a lipcsei egyetemen először gö-

rögöt és latint tanult, majd egy idő után áttért a szanszkritra, amit éppen akkor kezdtek ott oktatni. Ezt a nyelvet annyira megszerette, hogy 1845-ben elutazott Párizsba az akkor legnagyobb szanszkrit-tudóshoz, Eugene Burnoufhoz. A fiatal Müller éhbérért munkálkodva elkezdte angolra átültetni és kommentálni a Rig-vedat (tíz könyv több mint ezer himnusszal), majd elsősorban a nyelv, a vallás, a csillagászat, a nyelvészet, a filozófia és a szociológia keletkezésének problémáival foglalkozott. Müllert a szövegcentrikusság miatt tartják a vallástudomány atyjának, aki a vedikus szent szövegekre terelte a tudományos figyelmet, részben elhódítva azt a görög, latin és német összevegek tanulmányozásától.² E hatalmas szövegközlési munka céljának azt tekintette, hogy lehetővé tegye vele a vallások összehasonlító tanulmányozását („science of comparative religion”). Eme új tudományról vallott nézeteit 1870-ben fejtette ki először egy négyrészes előadásban, melyet Londonban a Royal Institutionban tartott, s amely Strasbourgban 1874-ben meg is jelent „Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft” címmel.³ Hatása elsősorban a természetmítoszok tudományos tanulmányozásában érezhető, továbbá kisebb mértékben hatott É. Durkheim vallásszociológiájára.⁴

A vallástudomány kezdeteit attól függően helyezhetjük különböző szellemtörténeti korszakokba, hogy milyen megelőző értelmezést adunk e tudománynak. Ha a vallás tárgyának filozófiai igényű tárgyalását tekintjük vallástudománynak, akkor akár a Szókratész előtti korszakba is tehetjük kezdeteit. Ha pedig a vallástudományt az egyházi teológia vallástárgyalásának hegemoniája alóli tudományos emancipáció eredményének tartjuk, akkor a felvilágosodás korszakából eredeztethetjük. Günter Kehrert szerint a vallástudomány alapító atyái nem is annyira Helvetius vagy Kant, hanem inkább a felvilágosodást túlhaladó Schleiermacher és Schelling.

A vallástudomány történetének vonulatait egyrészt az a feltételezés fémjelzi, hogy minden emberben van egyfajta *sensus numinis*, amely az egyes vallásokban fejeződik ki. Másrészt az erős filologizálási tendenciák, amelyek főleg a keleti vallások és az antik vallásosság elemzésére tették a hangsúlyt. Ez utóbbi együtt jár a historiz-mussal, amely máig is a vallástudomány legfőbb feladatát a forrásfeltárásban és -értékelésben látja. Végül az inkább vallásfenomenológiai irányultságú szerzők (G. van der Leeuw, Rudolf Otto) az embernek a szent valósággal való találkozásáról rendszerezett elemzéseivel fókuszálták a vallástudomány tárgyát.⁵

A vallástudomány mint egyetemi tárgy a 18. sz. végétől van jelen. Az első, aki ilyen tárgyú egyetemi előadásokat hirdetett meg, Christian Flüggé göttingeni magán-

2 Greschat, Hans-Jürgen: *Was ist Religionswissenschaft?* Stuttgart, 1988. 37–38.

3 Szélesebb közönségnek Westminsterben tartott egy előadássorozatot, melyet az „*An Introduction to the Science of Religion*” c. műve tartalmaz.

4 Vö. Greschat, Hans-Jürgen: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1912.

5 Kehrert, Günter: *Religionswissenschaft*. In: Eicher, Peter (Hrsg.): *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe* (a továbbiakban: NHTG), München, 1991. 422–430. Itt 423.

tanár volt 1790-ben. Mások szerint már 1775-ben az ugyanott tanító filozófusprofesszornak (Christoph Meiner) is voltak ilyen előadásai.

Az első „Általános vallástörténeti és vallásfilozófiai” tanszékeket állami egyetem⁶ Hollandiában (Leiden, Utrecht, Groningen és Amsterdam) állították fel 1877-től kezdve, amely országot e tudományág szülőhazájának is nevezik. Itt egy 1876. április 28-án hozott törvény értelmében a leideni, utrechti és groningeni állami egyetemeken működő teológiai karokat független oktatási intézményekké alakították át. Eladdig ezek ugyanis kizárólag a református egyház oktatási igényeit elégítették ki. Az új törvény 1877 októberében lépett életbe. Ugyanebben a hónapban indult az első európai vallástörténeti tanszék Leidenben, melynek első professzora a teológus C.P. Tiele (1830-1902) volt. Vele párhuzamosan Amsterdamban a szintén teológus Pierre D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920) kapott tanszéket. Franciaországban a Collège de France állította fel az első vallástörténeti tanszéket 1879-ben, rá egy évre pedig az Institut Catholique Párizsban. A nagy áttörést azonban az jelentette, hogy 1886-ban az École Pratique des Hautes Études keretén belül egy egész „Section des Sciences Religieuses” indult el.⁷ Ezáltal a Sorbonne kapott egy vallástudományi speciális intézetet, amelyhez hozzácsatolták a régi teológiai kart. E folyamatot az 1875-ben az oktatás szabadságáról hozott törvény tette lehetővé, amely számos más korabeli intézkedéshez hasonlóan az antiklerikalizmus jegyében fogant. Az állam és az egyház törvényi szétválasztását követően Párizsban 1905-ben megszüntették az összes teológiai kart az állami egyetemeken. Elzász-Lotharingia visszacsatolását követően azonban Strasbourgban nem így jártak el, hanem a két teológiai kar az állami egyetem keretében maradt. Mindkettőn máig is működik az akkor felállított általános vallástudományi tanszék. Angliában öt egyetemen kezdődött a XIX. sz.-ban vallástudományi oktatás elsősorban „comparative religion” néven (Manchester, Oxford, London, Leeds). Lanchesterben pedig 1967-ben egy egész intézetet állítanak fel a vallástörténet oktatása céljából. Németországra elsősorban az jellemző, hogy az evangélikus és katolikus teológiai karok az állami egyetemek szerves részei. Ennek háttérében érthető, hogy Carl-Martin Edsmann egy 1970-es tanulmányában azt írja, hogy „a nyugatnémet egyetemeken a vallástudomány önálló szakként csak gyengén képviselt”.⁸ Ugyanakkor más teológiai vagy bölcsész tanszékek és diszciplínák mentén szinte minden német egyetem valamelyik karán jelen van a vallástudomány egyik-másik ága.

Ahelyett, hogy a vallástudományok egyetemi képviselőit európai történetét tovább kísérménk, nagy időbeli előreugrással a jelen helyzetre jellemző néhány típust érdemes felemlíteni. Általánosságban mondható, hogy az európai országok mind-

6 Ui. Genfben a teológiai karon már 1873-ban létesítettek egy általános vallástudományi tanszéket.

7 Hjelde, Sigurd: *Die Religionswissenschaft und das Christentum. Eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie*. 1994. 129–144.

8 342–345.

egyikének több egyetemén létezik valamely vallástudományból szak és szaktanszék is. A tudományterületeket illetően jól megkülönböztethetők az inkább hagyományos vallástörténeti ill. összehasonlító vallástörténeti tanszékek a vallásfilozófiai, vallásszociológiai ill. vallási néprajzi tanszékektől. Elhelyezkedésüket tekintve az egyik típus az állami egyetemeken működő vallástudomány, másik – ami csupán Németországban és Ausztriában jelent többséget – a katolikus vagy evangélikus karokon elhelyezkedő vallástudományi tanszék. Egy további lényeges megkülönböztetési szempont a monoteista és a keleti vallások között, hogy számos egyetemen az orientalisták vannak a vallástudomány előterében, másutt inkább a monoteista vallásokkal kapcsolatos tudományágak hangsúlyosabbak. Bármennyire sok tudományelméleti és módszertani problémát vethet fel a vallástudomány, az egyetemeken való szerves és általános jelenlétének gyakorlata azt mutatja, hogy ezekkel együtt a tudományos világ a vallástudományokat az állami egyetemeken belül tudja otthon.

Ebben a kezdeti fázisban a vallástudomány tárgya elsősorban a nem-keresztény vallások szent szövegei és azok története. Megközelítési módszerében a filológia és a történettudomány dominál. Értelemszerűen ez a korszak a vallástörténeté.

2.2. A vallástudomány önállósulásának főbb állomásai

A vallástudomány⁹ tárgyának meghatározása a különböző történeti periódusok szerint körvonalazódik. Egyik oldalról a vallástörténeti avagy vallásfilozófiai, másik oldalról a komparatistikai avagy tapasztalati (pszichológia, szociológia) megközelítés erőterében problematizálódik az első látásra könnyedén megjelölhető tárgy: a vallás. A vallás fogalma önmagában is nehezen határozható meg, akár az elméleti kísérletezésekre gondolunk (szubsztanciális vallásfogalom), akár az áttekinthetetlenül sok konkrét vallásra és a végső soron teljes mértékben közölhetetlen vallási élményekre (funkcionális vallásfogalom). A tudományt megjelölő szóösszetétel is mutatja, hogy olyan tudományról van szó, melynek tárgya a vallás. Ezen túl szükséges néhány pontosítás. Kezdjük mindjárt azzal, hogy „a” vallás – éppen a vallástudományi vizsgálódások alapján is állítható – nem létezik. Konkrét vallásokról beszélhetünk, többes számban, ha a nyelv túrné: csak és mindig. A vallás, vallásosság fogalma a vallástudomány ágai szerint sokféle lehet: akár történetileg tekintjük,

9 E tanulmányban „Religionswissenschaft” értelemben használjuk a „vallástudomány” megjelölést, amely történetileg elsősorban a vallástörténetet, vallási néprajzot és a vallási szövegek filológiai elemzését jelenti. Módszertanában pedig kifejezetten az ún. „tudományos objektivitás” talaján áll. Ezt a megközelítést integrálja, s egyben tágitja az ún. „scientific study of religion”, amely többek között a modern hermeneutika eredményeit figyelembe véve az egyéni és társadalmi érintettség vonatkozását állítja reflexiójának középpontjába. Ez a megközelítés a magyar vallástudományok körében inkább a jövő témája.

akár fogalmilag, akár társadalmi megjelenésében. A globális világ korszakában már látjuk, hogy megbízható statisztikai adatok szintjén nem is tudni, hányféle vallás van. Talán azt sem tud(hat)juk, hogy ezek melyike valódi és melyike nem. A vallások nem mérhetők egymáshoz, csak önmagukhoz, ami a monoteista vallások kultúrkörében nem könnyű vállalkozás.

Joachim Wach (1898-1955), a lipcei egyetem egykori vallástudósa, aki 1935-től az USA-ban volt professzor, a vallástudománynak két fő ágát különböztette meg: vallástörténetet és szisztematikus vallástudományt. Az első a hosszanti irányú vizsgálódás, a második a keresztirányú. Az első a vallásokon belül marad, a második a vallások között von párhuzamokat és mutat fel különbségeket.¹⁰ „Ami a vallástudomány tárgya, az a vallás személye” – írja Schmitz. Talán a leglényegesebb különbség a megközelítésben található, elsősorban nem is a módszert, hanem az alapállást illetően. A vallástudományban kialakuló konszenzus szerint (Husserl „dologra” mutató felszólítását is követve) a vallások öndefiníciójának biztosításával és reflektálásával léphetünk be a vallások méltó tudományos vizsgálódásának csarnokaiba.

Detlef Pollack egyik jelentős tanulmányában négy kritériumot állít fel a vallásdefiníció számára. Az első a fogalom *tágassága*, hogy a nagy történeti vallások mellett az új (pszeudo)vallási jelenségek is leírhatók legyenek vele (pl. asztrológia, New Age, okkultizmus); másodsorban *hangolja össze* a vallásokról szerezhető „külső” és az általuk képviselt „belső” szemléletet, ami azt jelenti, egyszerre legyen kritikus és tegye lehetővé, hogy a vallások elkötelezettjei felismerjék benne saját látásukat; harmadszor *tartson egyensúlyt a vallás elkötelezettség és a tudományos semlegesség között*; végül a meghatározás legyen *problémaérzékeny*, vagyis az elméleti alapokból kiindulva folyamatosan engedje a tapasztalat kritikáját.¹¹

A vallásfogalommal ill. a vallás meghatározásával kapcsolatos elméleti követelményekre és nehézségekre itt csupán azért kellett a fentiekkel utalni, hogy ezáltal jelezhessük azt a tág tudományos teret, amely a magyarországi vallástudománnyal és teológiával foglalkozó szakembereket vonzza, és kihívások elé állítja.

3. A vallástudomány és teológia modern profilja egymás tükrében

A vallástudomány a vallásról ill. a vallásokról szóló tudomány, a teológia ezzel szemben az egyes vagy többes számban értendő istenről vagy istennőről szól. Tulajdonképpen e két tautologikus megállapítással elég világosan elkülöníthető lenne egymástól a két tudományág. Ha azonban beletekintünk művelőik munkáiba, nyomban szembetűnik számos bizonytalanság és pontatlanság, melyek mind arra utalnak,

10 Wach, Joachim: *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer Grundlegung*. Leipzig, 1924.

11 *Was ist Religion? Probleme der Definition*. Zeitschrift für Religionswissenschaft Jg. 3. (1995), 163–190. Itt 182–183.

hogy a teológia és a vallástudomány megkülönböztetése nem is olyan egyszerű feladat.¹²

A két tudományág unifikációját tartotta lehetőségnek Charles Davis, aki úgy vélte, hogy egyesítésükkel tisztább és mélyebb betekintést nyerhetünk mindkettő tartalmaiba. Hasonlóan vélekedett A. D. Galloway és Harold Turner is. Ezzel szemben a tiszta és világos szétválasztás híve például Ronald Wiebe, aki kifejti, hogy a vallástudomány legnagyobb képviselői mind erőteljesen megkülönböztették tudományukat a teológiától, és ezáltal is hangsúlyozták a vallástudomány autonómiáját. Ninian Smart a két említett, szélsőségesnek is mondható pozíció helyett a teológia és a vallástudomány viszonyának ambivalenciájára hívja fel a figyelmet. A vallási jelenségeket és hiteket tárgyalhatjuk tisztán történeti és leíró szempontból; ugyanakkor tárgyalhatjuk ezeket úgy is, mint a valóság természetével kapcsolatos hitekre és meggyőződésekre vonatkozó releváns összefüggéseket. Későbbi előadásában a két tudományág viszonyát a „világnézet“ (worldview) itt speciálisan értendő segédfogalom bevezetésével próbálta leírni. A világnézet elemzése áll szemben a teológiával. Előbbi leíró, történeti és empirikus, utóbbi, a teológia pedig a világnézet megalkotásának, artikulációjának és hitelesítésének elkötelezettje.¹³

3.1. Tudományelmélet

„A teológia kötött tudomány – írja Schütz – abban az értelemben, hogy egy valláséleti normáiban rögzített és megszervezett vallási közösség meggyőződésének alapján áll, tőle veszi sugalmazását és rányitását tudományos állásfoglalásaiban éppúgy, mint célkitűzéseiben; fő igyekezete ugyanis a maga vallási meggyőződésének, hitének (ezért hittudomány) álláspontját helyesnek igazolni. A *vallástudomány* ellenben elvileg a meg nem kötöttség álláspontjára helyezkedik. Minden vallás és minden vallási jelenség egyformán érdekli, mindegyiket egyenlő mértékkel méri, és eleve tiltakozik az ellen, hogy valamelyiknek igazát vagy helyes voltát másokkal szemben próbálja bizonyítani vagy akárcsak kérdésbe is tenni. [...] Éppen a modern történeti és kritikai módszer lelkiismeretes alkalmazásának köszönhető, hogy ez a tudomány ma kezd kigyógyulni gyermekbetegségeiből, a darwinista evolucionizmusból. A fenomenológiai és pszichológiai elmélyedés egyfelől meggyőző erővel kidolgozta a vallási jelenségek sajátos jellegét és önálló értékét meg öntörvényűségét; s így egyszer s mindenkorra elutasítja azt az evolucionista gondolatot, hogy a vallás nem-vallási alacsonyabb igények és élmények szülötte; másfelől híven föltárja és értékességében bemutatja a primitív vallásosságot (van der Leeuw, Lévy-Bruhl mun-

12 Moenikes, Ansgar: *Zum Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und Theologie*. ZRGG Jg. 49. (1997) 193–207.

13 Smart, Ninian és mások: *Christian Systematic Theology in a World Context*. New York, 1990.

kái, Bachofen helyesbített elmélete). Az etnológiával szövetkezett vallástudomány pedig a történet előtti vallási fejlődésre derít meglepő új világosságot. (W. Schmidt kultúrkörelmélete hatalmas művében: *Der Ursprung der Gottesidee*. 6 kötet 1926-35.) A valláspszichológia körében pedig a szakemberek részéről szinte egyértelmű visszautasításra talált az a hangos iskola, mely a vallásban és a vallási alakulásokban, legfőlségesebb műveiben és legnagyobb hőseiben is, patológiát lát (Freud és emberei).¹⁴

A Schütz Antaltól (a magyar dogmatika megteremtőjétől) vett iménti idézet több szempontból is figyelemre méltó. A szerző nyitottságára és tudományos korrektségére jellemző, hogy dogmatikájának az első kiadásában még nem volt vallástudományi reflexió. A második előszavában azonban már felfigyelt erre a hiányosságra, művelt és érzékeny dogmatikusként észrevette, hogy a vallástudományban folyamatok vannak, s ezekre oda kell figyelnie. Számára szellemi élvezetet jelentett a friss vallástudományi publikációk olvasása, amennyiben azok nem voltak kereszténység- és valláskritikusak. Schütz korának gyermekeként ekkor még természetesen dolgozhatott a bibliai történet- és formakritikával, ezért a vallástudomány gyermekbetegségét a darwinizmusban pontosan jelölte meg. Az külön elemzést igényelne, hogy ezzel Schütz vajon antimodernista nézetet vallott-e avagy csupán azt a túlzást bírálta, amilyen szerepet némely korabeli naiv írásban a darwinizmus játszott.

Ugyanakkor az idézet azt is mutatja, hogy Schütz ugyan figyelemmel kíséri a vallástudomány bizonyos eredményeit, de nem tulajdonít nekik olyan jelentőséget, ami miatt a dogmatikát (az ő dogmatikáját) finomítani, módosítani lehetne, vagy lenne egyenesen szükséges. Schütz a kinyilatkoztatás biztos ismeretének talaján állva ír. Számára az egyházi tudományosság olyan szilárd közeg, amelybe mintegy kívülről még az értékes eredményeket felmutató vallástudomány sem szólhat bele. A vallástudományi eredmények annyiban jelentősek, amennyiben alátámasztják a kinyilatkoztatásból közvetlenül vagy közvetve nyert ismereteket.

A teológia és a vallástudomány formális definícióinak egész sorát lehetne itt felsorolni, ám erre a gondolatmenet logikája szerint inkább másutt kell sort keríteni. A teológia és a vallástudomány közötti tudományos tér vonatkozásában itt inkább egy olyan szempontrendszerre érdemes figyelni, amely az egymástól függetlenül született, hagyományos lexikális meghatározás helyett a világvallások tényével számoló újabb megfogalmazás kritériumait veti fel.

Heinrich von Stietencron¹⁵ kidolgozott egy néhány szempontból álló módszert arra, hogy a teológia tudományát vallásközi összehasonlításban is meg lehessen határozni. Újdonsága ennek a kísérletnek abban áll, hogy általában teológiáról elsősor-

14 Schütz Antal: *A vallás*. In: Schütz Antal (Szerk.): *A mai világ képe*. I. köt. Budapest, 1938. 175–218. Itt 206.

15 Stietencron, Heinrich v.: *Gedanken zur Theologie*. In: Stietencron, Heinrich v. (Hrsg.): *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*. Düsseldorf. (1986) 9–24.

ban a keresztény szövegösszefüggésben szoktak beszélni. A szerző állítása szerint azonban az általa felsorolt négy kritérium alapján lehetséges teológiának nevezni más világvallásokban végzett tevékenységeket is. Ezeket pl. a zsidóságban és az iszlámban írástudói munkának nevezték, a hinduizmusban és a buddhizmusban pedig filozófiának, vagy gondolkodásnak. A négy kritérium a következő: szerep, reflexiós szint, vallásimmanencia és végül legitimáció. Amennyiben e négy kritérium bármelyike hiányozna, akkor nem beszélhetünk teológiáról. A következőkben közelebbről is szemügyre vesszük ezt e négy kritériumot.

A funkció. A teológiának az a szerepe, hogy a mindenkori vallási rendszer alapjaira visszanyúlva megoldja az egyén és a társadalom tájékozódási és strukturális problémáit. Ebben a munkájában általános eszményeket állít fel mint pl. a belső és külső tisztaság, a béke, az örök élet, az élőlények sérthetatlensége, a felebaráti szeretet, az ellenségszeretet stb. Ezeket az eszményeket állítja újra és újra reflektálja és rendszerezi a vallási hagyományt, a vallási tapasztalatokat és a vallásilag képviselhető cselekményeket a kor kihívásainak tükrében. Ezt a szerepet töltik be a kinyilatkoztatott szövegek és a mítoszok is. Ezek azonban lényegesen különböznek a teológiától. Ezek ugyanis a vallási felfogás szerint Isten szavai az emberekhez, míg a teológia az emberek szava az Istenről és az Isten szaváról.

A teológia tehát szemben a kinyilatkoztatott szövegekkel és mítoszokkal, racionális kísérlete révén határozható meg, amellyel Istennek a hatását valamint a vallási hagyományokat megpróbálja megérteni, megalapozni és az emberi cselekvésekkel értelmes összefüggésekbe hozni. Ezen túlmenően a teológia nemcsak Istenre és a teremtésre koncentrál, hanem meghatározza a kultusz számtalan formáját és az ember hétköznapi életének is számos aspektusát. Ebben a munkájában a teológia egy nyelvi metaszinten dolgozik, amelyben megokol, rendez, asszociál ill. asszociálható összefüggéseket felvet és ezáltal már ismert jelenséget vagy hagyományok új értelmezését végzi el. Ebben a munkájában a teológia természetesen a filozófiából, a nyelvelméletből, a joggyakorlatból ill. jogtudományból valamint másfajta tudományokból is érvrendszereket, rendező elveket és szisztematizáló lehetőségeket kölcsönözhet, ill. adott esetben ezeket tovább fejlesztheti. A teológia ebben a munkájában folyamatos párbeszédben áll az egyén és a társadalom minduntalan változó életfeltételeivel és kulturális közegével és ennek a párbeszédnek révén korábbi álláspontokat revideálhat, korábbi félreértéseket félreállíthat, ill. az eddig megismerteket új összefüggésekbe állíthatja. Ebben a munkájában a teológia nagyon hasonlít a vallásfilozófiára, a vallástudományra ill. akár még az ateista valláskritikára is. Ezekről való megkülönböztetése a következő két kritérium alapján lehetséges: a vallásimmanencia és legitimáció alapján. Lássuk az elsőt. Az ateista valláskritika kívülről szemléli a vallásokat, kritikai attitűddel, amellyel szemben vagy szöges ellentétben a teológia mindig egy már fennálló vallás keretein belül és az abban adott hitelvek alapján alakul. Ez a teológiai alaphelyzet egyáltalán nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a teológia, hogy egy bizonyos vallás teológiája valamely más vallásból származó ele-

meket a saját rendszerébe integrálja, sőt azt sem, hogy a saját rendszerének elemeit, akár szélsőségesen is tagadja. Mindkét esetben ugyanis a teológia megmarad a saját vallási rendszerének alapelvei alapján, legfőljebb szinkretista vagy heretikus teológiává válik. A teológiának a vallásfilozófiától való elválasztása más szempontból lehetséges. Ugyanis a vallásfilozófia is általában valamely vallás gondolkodási rendszerén belül mozog, ez azonban a teológiától eltérően a vallásfilozófia számára nem feltétlen feltétel, hanem csak adottság. További kritérium a vallásfilozófia és a teológia elkülönítésére az, hogy a vallásfilozófiának teljesen függetlennek kell lennie a különböző vallások adott hittartalmaitól, jóllehet, amikor munkálkodik, akkor maximálisan figyelembe kell vennie a tárgyalt vallás önértelmezését és ennek az önértelmezésnek és a vallás megjelenésének történelmi változásait. Miközben a vallásfilozófia a bemutatott vallásoknak belső perspektívájával is dolgozik, mégis elkülöníti a hitnek a bemutatott vallási rendszerrel kapcsolatos odaadását. Összefoglalóan mondva a vallásfilozófia a vallást tárgyalja, de nem foglal állást. A vallástudomány szemben a teológiával nem jelenthet ki, nem tehet afirmatív vagy normatív kijelentést. Ugyanakkor az is igaz, hogy a vallásfilozófiát és a teológiát abban az esetben nem lehet tisztán szétválasztani, főleg a gyakorlatot tekintve, amikor a vallásfilozófia vagy a vallástudomány bizonyos vallási rendszerek elemeinek megértéséhez és rendszerezéséhez jelentősen hozzájárul, amely egyébként a teológia feladatai közé tartozik. Ebben az esetben is hiányzik azonban a vallástudománynál az értékelés és a normaállításra vonatkozó illetékesség, amelyre a teológiának speciális vallási legitimációja alapján joga van. Itt térünk rá az utolsó kritériumra, amely a legitimáció.

Ez a legitimáció, annak a gyakorlati megvalósulása különböző vallásokban igen eltérő lehet, közös azonban bennük az, hogy a legitimáció nélkül a teológia semmiképpen sem lehet része az illető vallásnak, és ezzel bázisát veszíti el. A legitimáció történhet a már beavatottak vagy felszenteltek beavatási aktusa révén, de történhet a valláson belül közvetlenül valami személyes karizma, inspiráltság, prófétai erő vagy egyéb természetfölötti képességek és csodatettek megléte alapján. A legitimáció lényege az, hogy általa az illető vallás a teológus munkáját elfogadja. A félreértések elkerülése miatt ki kell emelni, hogy ez a legitimáló vallási beavatás nem tételez fel minden esetben valamilyen egyházi szervezetet, de megköveteli a vallási specialisták közegébe való belépés elismert formáját, amelyet éppen a beavatás fogalma fejez ki.

3.2. Tárgy

A vallástudomány nem az alkalmazott tudományos módszer alapján különböztethető meg szakszerűen a teológiától, hiszen mindkét tudomány multidiszciplináris, és kérdéseket fogalmaz meg a vallásos hit számára. Valójában a kérdésfelvetés mentén tehető megkülönböztetés: „mi az a kérdés, amelyre mindkét tudomány válaszolni kíván“. A vallástudomány bármely hit és vallási gondolkodás felé irányítja

kérdését, míg a teológia valamely partikuláris hit felé.¹⁶ A tudományos módszer mentén történő különbségtételnek nagy hagyománya van a vallástudomány elméletében, amelyre itt nem térhetünk ki, mert szétfeszítené e dolgozat kereteit. A vallástudomány tágassága és a teológia egy valláson, egy adott partikuláris hiten belüli mozgásterére végső soron a két tudományág megkülönböztetésének problematikáját a tudomány tárgya irányába tolja. Ezért a megközelítések elméleti vonatkozásai után erre irányítjuk figyelmünket.

Első megközelítésben a teológia és a vallástudomány tárgya közel van egymáshoz, akár úgy is vélhetjük, nagy mértékben fedi egymást. Ha a vallásfilozófia ill. vallásfenomenológia és a szisztematikus teológia (fundamentális teológia és dogmatika) avagy még inkább a keresztény biblikus introdukciók és egzegézisek valamint a vallásfilológiai elemzések kézikönyveinek tartalomjegyzékét összehasonlítjuk, a két tudomány tárgyát illető közelség szinte tagadhatatlan. A keresztény teológia fogalmi szókönyveiben és a vallástudományi lexikonokban 60-70%-ban ugyanazokat a szócikkeket olvashatjuk. Ennek alapján úgy tűnhet, hogy a teológia és vallástudomány tárgya nagyjából ugyanaz, amint Sigurd Hjelde is fogalmaz: tagadhatatlan a rokonság a vallástudomány és a teológia között, hiszen „mindkettő mégis csak valamiképpen a vallással foglalkozik”.¹⁷

Ezzel szöges ellentétben áll azok felfogása, akik plakatív hangsúlyozzák, hogy a vallástudomány a vallással foglalkozik, a teológia pedig Istennel. A vallástudomány a vallásokkal foglalkozva természetesen tárgyalja a vallások legfontosabb elemeit, mint pl. Isten, szent, reinkarnáció, megváltás stb., ám ezeket a tárgyakat a vallás részeként értelmezi, s ezért csak a valláson keresztül, mintegy közvetve foglalkozik velük. A teológia egy valláson belül mozogva, közvetlenül tárgyalja a vallás alkotóelemeit, s a vallásra mint olyanra csak áttételesen hivatkozik, hiszen azt mintegy kívülről tekintenie éppen a teológia speciális módszertani alapállásából kifolyólag nincs is módja. A vallástudomány a vallások közötti-fölötti térben reflektál a vallásokról, a teológia a mindig adott valláson belül mozogva reflektál annak összefüggéseire.

Tovább vezetve ezt a határozott megkülönböztetést Moenikes – az imént már hivatkozott paderborni katolikus ószövetségi egzegéta – kifejti, hogy a teológia magával Istennel foglalkozik, a vallástudomány pedig a vallással, azon belül az istenről való gondolkodással, isten funkciójával, istenképekkel. A vallástudomány nem tanít Istentről, ami ellenben a teológia legfontosabb tevékenysége. „A vallástudománynak nem a vallásilag érzékelt valóság a tárgya, hanem maga a vallási érzékelés, függetlenül az érzékelés tartalmának valós vagy nem valós voltától. Az úgynevezett

16 Dawes, Gregory W.: *Theology and Religious Studies in the University: 'Some Ambiguities' Revisited*. Religion, vol. 26. (1996) 49–68.

17 Hjelde: *Die Religionswissenschaft und das Christentum*, 1.

‘igazságkérdés’ (‘Wahrheitsfrage’), vagyis a vallási kijelentések érvényességének kérdése, nem a vallástudomány témája.”¹⁸

A teológia és a vallástudomány tárgyának finom megkülönböztetéséről kell azonban beszélnünk, hiszen sem a teológia, sem a vallástudomány nem tekinthető egységes egésznek. Mindkét tudomány résztudományok összessége. A két tudományterület tárgyainak meghatározása is finomabb, árnyaltabb, ha részterületeikre bontva határozzuk meg azokat. A következő táblázatban a teológiát és a vallástudományt résztudományaikra bontva hozzuk relációba. Természetesen az alább szereplő résztudományok önmagukban is több tudományággal rendelkeznek, akár a teológiát, akár a vallástudományt tekintjük. Az ennél részletesebb felbontás azonban szükségtelennek tűnik, és tartalmi szempontból sem jár többlet haszonnal.

Teológia	Vallástudomány
Historika	Vallástörténet
Szisztematika	Vallásfilozófia
	Vallásfenomenológia
	Valláskritika
Biblika	Vallásfilológia
Praktika	Vallásszociológia
	Valláslélektan
	Vallásethnológia
	Vallásföldrajz

A felosztás segítségével átláthatóbban foglalhatunk állást a teológiai és a vallástudományi szakágak tárgyáról. A történeti tárgyakban a különbség az, hogy a teológia egy vallás intézményeinek történetével foglalkozik, a vallástörténet ennél tágabb. Két szempontból is: a vallástörténet olyan vallásokkal is foglalkozik, melyeknek nincsen egyháza, nincsen vallási szervezete (pl. a primitív népek vagy akár az írásbeliség előtti népek vallástörténetével), másrészt a vallástörténet elvileg minden vallás történetét taglalja, míg az egyháztörténet csak egy vallásét, ráadásul csak a keresztény vallásban lehet egyháztörténetről beszélni. A zsidó ill. iszlám „teológiában” az egyháztörténetnek más diszciplínák felelnek meg, amire itt most nincs mód kitérni. A historika vonat-

18 Hjelde: Die Religionswissenschaft und das Christentum, 196.

kozásában tehát összefoglalólag megállapíthatjuk, hogy a vallástörténetnek van egy olyan területe, amely tárgyában egyezik a teológia egyháztörténetével.

A szisztematika vonatkozásában a helyzet alapvetően más. Ebben a teológia egy vallásra szorítkozik ugyan – hasonlóan a historikához –, tárgya azonban e vallás tanításának igazsága és igazolása. A párhuzamba állított vallástudományi ágak közül legfőljebb a vallásfilozófia és a valláskritika foglalkozik az „igazság kérdésével“, a vallásfenomenológia egyáltalán nem. A szisztematika és a vallásfilozófia „közös“ tárgyát illetően azonban szükség van egy további pontosításra. A szisztematika a vallási tanítással a vallás tanítása alapján foglalkozik, míg a vallásfilozófus a vallási tanítással a saját filozófiai rendszerén vagy iskolájának rendszerén nyugodva foglalkozik. Wilhelm Weischädel nagy műve, a „Filozófusok istene“ ezt a sajátosságot a filozófiatörténeten végigkísérve mutatja be és igazolja is egyben.¹⁹ Bár a vallásfilozófus folyamatosan tárgyalja a vallási tartalom igazságait (pl. isten), számára ez a tartalom nem vallási, hanem adott esetben vallási fogalomrendszerből kölcsönzött, de saját tartalommal megtöltött fogalom. Ilyen értelemben a teológiai szisztematika számára az a kijelentés, hogy Isten nincsen, vagy Isten nem testszerű lény, vallási igazság, míg a vallásfilozófus számára filozófiai igazság. Igaz ugyan, hogy a teológiában is vannak iskolák, korszakok és irányzatok, amelyek egymástól gyakran igen eltérő módon tárgyalják az adott vallás igazságait, ám mindegyiket (amennyiben keresztény teológiáról van szó) alapvetően köti az erős tartalmi és episztemológiai határ, amit általában kinyilatkoztatásnak szokás nevezni. Ez a határ nem köti a vallásfilozófust és természetesen a valláskritikust sem. Utóbbi az előbbitől abban különbözik, hogy az igazság kérdésében alapállása eleve a vallási (teológiai) igazságot elutasító.

A szisztematika tekintetében tehát, amennyiben eltekintünk a vallásfilozófia összetettebb tartalmától, a teológia és a vallástudomány tárgya egymástól teljesen elkülönül. Ha ellenben a szisztematikában a fundamentális teológiát, protestáns kifejezéssel a teológiai propedeutikát külön is elemezzük, akkor arra nem igaz a különállás, hiszen feladata szerint a filozófiai és történeti megközelítéseket tárgyalja abból a szempontból, hogy azok a (keresztény) vallás tanításait alátámasztják-e vagy sem. Ez a teológiai tudományág tehát inkább vallástudományi tárgyakkal foglalkozik.

Ezen a ponton érdemes kitérni a vallásfilozófia kissé behatóbb tárgyalására, hiszen úgy tűnik, a szűk értelemben vett teológia ezzel a filozófiai ággal áll a legszorosabb korrelációban. Az alábbiakban ezt taglaljuk az egyik legnagyobb élő vallásfilozófus, Richard Schaeffler alapján.²⁰

A vallásfilozófiának az a legfontosabb feladata, hogy olyan vallásfogalmat fejlesszen ki, amely egyszerre három feladatot teljesít: (1) lehetővé kell tennie, hogy az

19 Vö. Turay Alfréd: *Istent kereső filozófusok*. Budapest, 1990.

20 Schaeffler, Richard: *Religionsphilosophie*. München, 1983; uő.: *Religionsphilosophie*. In: Hans, Waldenfels (Hrsg.): *Lexikon der Religionen*. Freiburg, Basel, Wien, 1992. 547–550.

egyéni és közösségi élet jelenségeit vallási jelenségekként azonosíthassuk, (2) az így azonosított jelenséget ill. jelenségcsoportokat egymással összehasonlíthassuk, és végül (3) ezen jelenségek alapján megítélésük számára mércét állíthassunk fel. A filozófiai vallásfogalom tehát egyszerre leíró, összehasonlító és normatív funkciót tölt be.

A vallásfilozófiának két klasszikus típusát különböztetjük meg attól függően, hogy feladatának betöltésekor a vallásra vagy a filozófiára teszi-e a hangsúlyt. Schaeffler a priori-deduktív és empirikus-induktív megjelöléssel különíti el egymástól e két módszertani megközelítést. Ismerjük az a priori jelentését: az állításokat megelőző, az állítások és következtetések előtti, eleve meglévő álláspont. Az ebből levezetett vallás- ill. istenfogalom deduktív. Az elvből, a szemlélés alapállásából következő. A filozófiatörténetben ez a módszer hosszú évszázadokon át szinte egyedülálló volt. A metafizikában az istenfogalmat pl. Arisztotelész nyomán Aquinói Szent Tamás mozdulatlan mozgatónak nevezte, vagy korábban szent Anzelm annak a fogalomnak, aminél nagyobbát nem tudunk elgondolni, stb. A vallás pedig az ilyen értelemben vett istenfogalomhoz való viszonyt jelentette. A világtörténelemben megjelenő vallások pedig az így fogalmazott és felfogott istenfogalomtól többé-kevésbé távol álló konkretizációkat jelentettek. Egy másik apriori-deduktív megközelítés olyan vallásfogalmat fejlesztett ki, amely a vallási cselekményt a többi emberi cselekmény rendszerének egyikeként fogta fel: vallás az embernek ahhoz való viszonya, amit legfőbb lényként ismer el. Minthogy a vallási cselekmény elszakíthatatlan része az emberi kultúra egészének, ezért egy további, de még mindig deduktív lépéssel, a vallást az emberi kultúra rendszerének részeként fogták fel és azt vizsgálták, hogy milyen viszonyban van a politikával, az erkölccsel, a művészetekkel stb., és ennek alapján milyen speciális attribútumai vannak a sajátosan vallási cselekménynek. Végül a deduktív megközelítések között a vallás funkciójából kiinduló felfogást kell említenünk. A vallás szerepe az, hogy az embert olyan tettekre ill. önértelmezésekre képesíti, melyekre vallás nélkül képtelen lenne.

Ezeknek a deduktív megközelítéseknek az ereje abban áll, hogy voltaképpen megfelelnek a fent említett hármas kritériumnak, leírnak, összehasonlítnak és normatívak. Gyengéje azonban az, hogy a megközelítés a prioricitásának következtében a sajátosan vallásit kívülről mintegy beleoltja a vallásba, és a priori rendszere miatt azt éppen elfedi, ahelyett, hogy felfedné. Ez a gondolat lényegében Kant ismeretelméleti kritikájára alapoz, s azt vonatkoztatja a vallásfilozófia apriori-deduktív módszerére.

Az empirikus-induktív eljárás a kritika konzekvenciájából fejlődött, fejlődik ki. Lényege a vallások és a vallásosok öndefiníciójának hermeneutikai érvényesítése. A vallási jelenségek igényes elemzése révén az így dolgozó vallásfilozófusok megpróbálják megtalálni a vallási jelleg konstansait. A fenomenológián túl a vallási lényeg felé lép ez a módszer. Különösen a nyelvanalízis módszerei termékenyítik meg ezt az empiriát. A vallási nyelv elemzése révén rátalálni arra a valóságra, amelyet a nyelv

jelez is és konstruál is. Ebben a módszerben a modern társadalom- és embertudományok jelentik az empirikus részt, és az általuk nyert eredmények rendszerezése a induktív.

A fenti schaeffleri felosztást összefoglalhatjuk az alábbi módon is.

A filozófiából kiinduló vallásfilozófia a filozófiát eleve adott totalitásnak fogja fel, amely időben és tárgyában is megelőzi a vallást. A vallással ez a típus csak azért foglalkozik, mert a filozófiát univerzális, mindennel foglalkozó tudománynak tartja, és a tapasztalatnak mindennemű lehetőségi feltételére rákérdez, így a vallási tapasztalat valóságára is. A vallásfilozófia ezzel alárendelődik az illető filozófus gondolatrendszerének, és a vallást abból a szempontból tárgyalja, hogy mennyiben illeszthető bele ebbe a gondolatrendszerbe. Klasszikus példa erre a típusra Immanuel Kant, Vallás a tiszta ész határain belül c. munkája. A vallás fogalmát nem a tapasztalati világból meríti, hanem a priori gondolatrendszeréből. Ez a módszer azonban nem felel meg a vallásfilozófia harmadik feladatának, mert nem a vallás jelenségéből nyeri a vallás fogalmát, hanem mintegy kívülről helyezi rá.

A vallásfilozófia másik típusa a vallásra helyezi a hangsúlyt. Abból indul ki, hogy a vallás nem a filozófiának köszönheti a létét, hanem saját története, tapasztalati világa a filozófiai fogalomrendszertől függetlenül is él. A vallást előtérbe helyező vallásfilozófia ezt a valóságot akarja megérteni, és kiolvasni belőle a filozófiailag értékelhető és kezelhető fogalmakat és összefüggéseket. Ez a második módszer a filozófiatörténetben azzal válhatott lehetővé, hogy a tudatcentrikus filozófia kritikájaként megjelent a jelenségcentrikus filozófiai irány, melynek első nagy képviselője Edmund Husserl (1859-1938), akinek jelszava jól kifejezi az új irányulást: „vissza a dolgokhoz“ (Zurück zu den Sachen). Ez a fajta vallásfilozófia azt feltételezi, hogy a vallási jelenségek lényege tárgyszerű taglalás esetén annak számára tárul fel, aki hagyja magát a jelenségtől megérintődni, és azt, hogy a megismerés és belátás igazi forrása az eredeti szemlélődés. (M. Schäler) Ez a koncepció jobban megfelel a vallás adottságainak, és kevésbé van kitéve annak a veszélynek, hogy a vallást olyan törvényszerűségek szerint írja le, amelyek magától a vallástól eleve idegenek. Ennek a típusnak karakteres képviselői Johannes Hessen, August Brunner, Albert Lang és Bernhard Welte.

Látható tehát ebből a kis kiterőből, hogy a vallásfilozófia és a szisztematikus teológia egymáshoz való viszonyának meghatározása mennyire attól függ, hogy milyen összefüggésrendszert, filozófiai alapállást vesz fel az adott filozófiai ill. dogmatikai rendszer alkotója. Később azonban látni fogjuk, hogy az induktív, a megérintettségre alapozó teológia (és ezzel párhuzamosan a filozófia is) olyasvalamit próbál tudományos vizsgálódásának tárgyává tenni, ami saját természeténél fogva elsősorban éppen rejtettségében, kifejezhetetlenségében és megragadhatatlanságában áll. Előbb azonban lássuk a fenti táblázatban foglalt további tárgyak összevetését.

A dogmatika kizárólag teológiai tárgyaival ellenkezik a biblika és a vallásfilológia tartalma. Mindkettő ugyanis a szent szövegekkel foglalkozik, akár az

introdukciót, a keletkezéstörténetet és az értelmezési hagyományokat tekintjük, akár ha a konkrét szövegek megfejtését és értelmezését. A különbség csupán az, amit már a historikánál kimutattunk, miszerint a tárgyat tekintve a vallásfilológia bármely szent szöveggel foglalkozik, a biblika azonban elsősorban – ha nem is teljes kizárólagossággal – a saját vallása szövegeivel. Ide kívánczik mégis az a kis finomítás, amit a vallási nyelvek elsajátíthatóságával kapcsolatban reálisan meg kell tennünk. Igaz ugyan, hogy elvileg a vallásfilológus bármely vallás szövegeivel foglalkozhat, ám a szövegek mélyebb elemzéséhez szükséges nyelvtudást csak nagyon ritka esetben sajátíthatja el több, egymástól igen távol is eső, vallásra nézve. Kevesen vannak – ma láthatóan egyre kevesebben – azok a nyelvi polihisztorok, akik 8-10 vagy ennél is több vallási nyelvben otthonosak. Az elvi sokféleséget ez a gyakorlati korlát erőteljesen behatárolja, aminek következtében valóban csak inkább elvileg igaz a vallásfilológia nagy tárgyi szabadsága.

Egy további megjegyzés fakad abból a tényből, hogy a biblika a teológia egészének viszonyrendszerében áll, amint a vallásfilológia is a vallástudomány egészének rendszerében. A teológián belül művelt szöveges munka tematikáját befollyásolja a teológia egészének úgymond „igénye“, különösen az adott vallási közösség hithirdetésének igénye.

Végül a praktika, amelynek keretébe elsősorban a morálteológia, pasztorálteológia, kateketika, liturgika tartoznak, tárgyat tekintve ugyanazzal foglalkozik, mint a neki megfelelő vallástudományi ágak. A biblikához hasonlóan itt is a különbség nem elvi, hanem inkább gyakorlati, mert ugyanazt a tárgyat a teológián belül inkább a saját vallás körére szorítkozva vizsgálják a gyakorlati teológiai tárgyak, a vallástudományban azonban – kiváltképpen a vallásszociológia területén – a vallások közötti átjárás és összehasonlítás a tárgy elméleti feladatainak kiemelt tárgya.

Mindezek figyelembevételével egy pillanatra érdemes visszatérni Moenikes szigorú szétválasztásra alapozó tanulmányára, melynek eredményeit ő maga így foglalja össze.

A vallástudomány tárgya a vallás ill. a vallások, a teológia tárgya az isten ill. istenek. A vallás(ok) nem tárgya(i) a teológiának, hanem közege. A vallástudománynak lehet tárgya valamely vallás teológiája. A vallás ún. valósága vagyis annak valósága, ami a vallásban valóságként tapasztaltatik meg, az a vallásfilozófia és a teológia tárgya, e valóság tapasztalása azonban – függetlenül a megtapasztalt tartalom valós vagy nem valós voltától – a vallástudomány tárgya.²¹

Ennek alapján Moenikes a fenti táblázatot az alábbi módon szerkesztené át, amire tanulmányában számos explicit utalás található.

21 Schaeffler: *Religionsphilosophie*, 207.

Teológia	Vallástudomány
	Vallástörténet (Historika)
Szisztematika (Vallásfilozófia)	Vallásfenomenológia Valláskritika Propedeutika
	Vallásfilológia (Biblika)
	Vallásszociológia (Praktika) Valláslélektan Vallásethnológia Vallásföldrajz

Ez a szigorú, alkalmasint brutálisnak is nevezhető megkülönböztetés ugyan nem jellemző a vallástudomány elméletével foglalkozó nagy szerzők (Heiler, Wach, Lanczkowski, Stolz, Cancik, Gladigow stb.) felfogására, ugyanakkor ezek mindegyike valamiképpen reflektál arra a problémára, hogy a vallástudomány és a teológia önmagában is az utóbbi évszázadban, különösen annak második felében útkeresővé vált, s ez a kettőjük közötti viszony újbóli reflexióját igényli, sürgeti. A viszony taglálásánál viszont semmiképpen sem hagyható figyelmen kívül a két tudományág vagy gyűjtőtudomány tárgyának kritikus újradefiniálása, amelyhez a fenti erőteljes álláspont csak üdvözlhető impulzust kínál.

Itt ugyan nem feladatunk Moenikes teológiai és vallástudományi tárgyokról szóló definícióját részletesen megvitatni, hiszen nézeteinek itteni részletesebb tárgyalása csupán azt a funkciót szolgálta, hogy vele erőteljesen rávilágíthassunk a két tudományág tárgyának hasonlóságáról és különbözőségéről szóló elméleti vita pontjaira, mégis annyit mindenképpen szükséges megjegyezni, hogy a teológia tárgyának meghatározásában a szerző álláspontja erősen vitatható. Az a tapasztalat, tapasztalás, érzék stb., amit Moenikes a teológia elsődleges tárgyának mond, kétségtelenül a vallások egyik központi magvának tekinthető, sőt némelyek ezt a tapasztalást (Otto, s kicsit másképpen Schleiermacher is) tekintik a vallás megkülönböztető jegyének. Maga a tapasztalás azonban abszolút mértékben az adott tapasztaló szubjektum saját titka, amit adott közegben, annak kulturális elemeinek segítségével próbál önmaga és a közeg számára is megfogalmazni, megjeleníteni.²² Ezek a

22 Vö. Muck, Otto: *Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen*. In: Bogensberger, Hugo, u.a. (Hrsg.): *Erkenntniswege in der Theologie*. Graz, 1998. 107–150.

„dadogások“ (József Attila) és „idegenségek“ (Ady) vagy másképpen „párbeszéd“ (Buber) és „titkok“ (Wittgenstein) tárgyasulnak a nyelvben, kultuszban, vallásban. Maga az élmény nem tehető vizsgálat tárgyává, mert a vizsgálódó „csak“ annak megnyilvánulásához fér hozzá. A megnyilvánulások összessége azonban maga a vallás, annak gyakorlati és elméleti oldalával egyetemben. Ezekről viszont – Moenikes logikáját követve – ismét csak azt állíthatjuk, hogy tárgyak, vagyis empirikusan vizsgálhatók, a vallás tárgyai vagyis a vallástudomány illetékességébe tartoznak. A dogmatika, ha az „élmény“ által valósnak tételezett tárggyal foglalkozik, akkor ez a tárgy nem maga az élmény, hanem annak megfogalmazása vagy egyéb megnyilvánulása, következésképpen már nem dogmatikai tárgy, hanem vallástudományi. Moenikes – egyébként erősen protestáns ihletettséggű – teológiáfelfogása a teológia nem csupán részleges, hanem teljes megszüntetéséhez vezet.

Moenikes felvetéseinek irányával szemben Paul Tillich, a XX. sz. bizonytalanság egyik legnagyobb protestáns teológusa egy másik teológiai szempontból konzekvens, ám meglehetősen szélsőséges álláspontot képvisel, amely a vallástudomány lehetetlenségét állítja, a tudomány tárgyának teljes egészében a teológiába történő utalásával. Tillich szerint a vallás olyan mértékben bensőségesség, hogy objektívációi torzítanak. A vallással való tudományos foglalkozás eleve lehetetlen, a vallástudomány képtelenség, csak hitvallás és teológia létezik.

Ezzel szemben úgy véljük, hogy a vallás ilyen fogalma túlságosan szűk. Közben nem vitatjuk a vallás személyes dimenzióit, a tudományos vizsgálódás számára a megmutatkozó vallás vizsgálatát lehetségesnek és szükségesnek is tartjuk. Egyben egyértelmű és következetes különbséget teszünk a személy hívő alapállása ill. egzisztenciális döntése valamint a vallás történeti és társadalmi megjelenése között. A vallástudomány és a teológia nem abban kell egymástól különböznie, hogy művelője más és más személyes vallási opcióval végzi tudományos munkáját, hiszen akkor a személyes vallási meggyőződést és a tudományos vizsgálat lehetőségét állítanánk egymással szembe.

4. Teológiai súlypontváltás

4.1. A teológia virágkorai

Schütz szerint a teológiatörténetnek három virágkora volt: a patrisztika (a niceai és a calcedoni zsinat közötti időszak – 325–451), a skolasztika (XIII. sz.) és a trentói zsinatot követő század (1560–1660). E korszakokat azért nevezi „hegyeknek”, mert bennük megmutatkozott a teológia *tartalmi teljessége*, sajátos jellegének és *stílusának biztonsága* valamint a korszakalkotó művek sokaságát létrehozó *életerő*. Mindezek következménye „a közvetlen és távolabbi környezettel való ter-

mékeny és termékenyítő kölcsönhatás”.²³ Tartalmi teljességében a teológia a hívők számára igazolta, a „pogányokkal” szemben pedig megvédte a hitigazságokat. Bevilágított a titkok homályába és meggyújtotta azt a fényt, „mellyel a hittitkok világítanak bele az emberi tudás és cselekvés területébe”. Sajátos megközelítési módjában tökéletes egyensúlyt tartott abban az „ellipszises erőterben”, melynek egyik gyújtópontja a kinyilatkoztatott isteni lényeg, másik pedig az elme metafizikai ereje. Ebbe az erőterbe a középponti igazságokat állította, és nem veszett el részletkérdésekben. A teológia vitalitása ezekben a „hegy-korszakokban” megmutatkozott a gondolatok szédítő gazdagságában és a nagyszerű szerzők sokaságában egyaránt. „Szinte a földből sarjadnak folyton új gondolatok, új szempontok és megoldások; s ami indítás vagy fölhívás jön belülről, ami kihívás jön kívülről, itt mindjárt és mindig emberére akad.”²⁴ A teológia identitásának biztonsága és termékeny ereje következtében eleven volt ezekben a korszakokban a *kölcsönhatás* az egyházi tanítóhivatallal és a világi szellemi élettel egyaránt. A tanítóhivatalt megbecsülték a szerzők, és maguk is élvezték annak megbecsülését.²⁵ „Lehetetlen is, hogy az Egyház a hittudományban is meg ne becsülje azt a Logost, ki a katolikumnak forrása, sajátos tartalma, jellege és ereje. A virágkorokban azonban ez az elvi megbecsülés külön bensőséget, melegséget, szinte személyes jelleget ölt, és így új serkentő és termékenyítő erőket szabadít fel a teológusokban.”²⁶ A világi tudományoktól pedig a teológia átvette a skolasztikában az arisztotelészi dialektikát, a Tridentinum után pedig pl. a történeti módszert.

Arra a kérdésre, hogy mi teremtette ezeket a virágzó korszakokat, Schütz hármass feleletet ad. *Elmélyült az egyházi élet*, hiszen a hittudomány is az eleven hitből él. Az eleven egyházi élet „megteremti azt a magasabb hőfokú légkört, mely nélkül a finomabb organizmusok nem tudnak virágba borulni”. Másodszor *nagy elmék* születtek a történelem titokzatos méhében: „sástekintetük átfogja a hitnek, hitéletnek és hívő gondolkodásnak egész területét, szellemük fölemelkedik azokba a magaslatokba, hol a hittitkok forrásoznak, s azokba a mélységekbe, hol frigyre lépnek az emberi elmével; lelkükben duzzad az átélte nagy földatok eleven ereje, elméjükben találkozóra gyűlnek és egységért vívódnak múlt és jövő, harmóniába törekszenek ég és föld” – írja a szellemi nagyságok előtt hódoló pátozsszal. Mindazonáltal a trentói zsinatot követően „bekövetkezett a szellemek oszlása”, és a kifejlődő világi tudományok sok kiváló elmét elszippantottak a teológiától. Végül a harmadik – ma kifejezetten modernül hangzó – felhajtó erő a kedvező *történeti konstelláció*: „mikor a nagy törté-

23 Schütz Antal: *A hittudomány jelen fázisa és földadatai*. In: uő. Őrség, 1936. 129–130

24 Schütz: *A hittudomány jelen fázisa és földadatai*, 135.

25 *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (1993) – továbbiakban KEK – erről a kölcsönhatásról azt írja, hogy az egyház pásztorainak tanító hivata támaszkodik a teológusok és a lelki szerzők műveire. (2033. pont)

26 Schütz: *A hittudomány jelen fázisa és földadatai*, 139.

neti törések új konstellációba hozzák a szociális és szellemi rétegeződést, mikor nagy események új világot hívnak létre, és nagy szellemi beáramlások új szeme-pólusok feszülési terébe állítják az elméket”.²⁷

Miután Schütz e kritériumokat felállította, elemzi az 1660-tól kezdődő korszakot és megállapítja, hogy az új fellendülés az I. vatikáni zsinattal és az azt követő egyházi ébredéssel kezdődött. Ekkor magára talált az egyház tanítóhivatala, és niegerősödve meg tudta védeni a kinyilatkoztatott igazságokat a külső támadásoktól és a belső eretnekségektől. Ezek legutóbbika a modernizmus, melynek elítélésével a Lamentabili dekrétum (1907) „gyorsan és aránylag kevés áldozattal teremtett rendet”. A világháború megakasztotta a teológia fejlődését, de ezt követően az egyházi élet „az egész vonalon, intenzív és extenzív értelemben emelkedőben van”. Ami ahhoz hiányzik, hogy igazán virágkorra fejlődjék, az elsősorban egy kiemelkedő nagy tudós hiánya, aki képes lenne megírni ennek a kornak Summa theologica-ját.

A teológia előtti feladatok sorjázásában Schütz abból indul ki, „hogy a mai gondolkodóknak mások a nehézségei, mint voltak nagyatyáinknak”. Ezért a dogmatikának (amely szinte a teológia szíve-közepe) újra meg kell írnia a Loci theologici-t, azt az alapművet, amelyre építhet a többi teológiai munka. Sürget a történeti elv következetesebb és egyetemesebb alkalmazása. Nem elégséges, hogy a legjobb tankönyvek is (itt nem magyar nyelvű könyvekre gondol) mellőzik ezt a szempontot. Bár Schütz kissé protestánsellenes éllel fogalmaz, mindazonáltal témák tekintetében a következőket látja (1934-ben!) a teológia előtt álló feladatoknak: egyetemes papság, valláserkölcsei magatartás érzelmi mozzanatai, az egyház görög-patrisztikai, misztikai eszméjének katolikus gondolata.²⁸ Mai olvasók számára kissé furcsa, hogy a kapitalista termeléshez hasonlítva a nagy szerző kifogásolja az egyéni gondolatok és tervek sokféleségét, és hiányolja, hogy a „tervgazdaság gondolata, a tudományos üzemben még meg sem jelent a látóhatáron”. Ez teremthetne összefogott rendet és fegyelmet a munkában.

A legmegszívlelendőbb gondolatmenetnek a mai teológia hivatására nézve azt tarthatjuk, hogy Schütz a *profán tudományok* tudományelméleti és módszertani iskolájába szeretné beírni a teológiát. Kora tudományelméleti mozgalmáról azt tartja, hogy „egészen új szempontokat tud folyósítani a hittudomány magára eszmélése számára”. Több figyelmet érdemel a pszichológiai, szellemtörténeti, szociológiai módszer. Finom érzékkel mutat rá, hogy a XIX. sz. tudományideálja válság küszöbén áll, és „abban a veszedelemben forog, hogy hatalmi alakulatok függvényévé lesz mint bolsevista, hitlerista, részben fasiszta tudomány. Ebből alighanem több értés fakad majd a hittudomány tekintélyelvi jellege számára”.²⁹ A teológiának nem enciklo-

27 Schütz: *A hittudomány jelen fázisa és főladatai*, 140–143.

28 Schütz: *A hittudomány jelen fázisa és főladatai*, 167.

29 Schütz: *A hittudomány jelen fázisa és főladatai*, 171.

pédista felületességet kell nyújtania, hanem neki mint teológusnak van mondanivalója, neki mint teológusnak kell a kérdező világ elé állnia.

Fejtegetésének végén Schütz *új pünkösdöt* kíván a teológiának. Korát sokszorosan meghaladva a Lélek kiáradása révén sok nyelven beszélő apostolok képére utalva így ír: „nem elég egy nyelv, egy nép, egy psziché. Hanem ahány van, mind föl van hívva, hogy a maga sajátos talentumait kamatoztassa...” A népek és a népjellegek álljanak a hittudomány szolgálatában, ami a magyar hittudományra azért is külön kihívás, hiszen „eddig kevés alkotóerővel vett részt a hittudomány nagy történeti művén”. Ma azonban *szabad többet merni* – hangzik el a tanulmány végén, ami akár mai teológusok számára is szolgálhat mottó gyanánt.

4.2. A modern kor kihívása

A modern kor a teológiát új kihívások elé állította, hasonlóan számos más – nem csak – humán tudományhoz. Ennek a modern kornak dimenzióit néhány pontban a teológiára koncentrálva a következőképpen vázolhatjuk, Franz-Xaver Kaufmann egyik kiváló előadásának vezérfonalát követve.³⁰

A modern társadalmak konstitutív jellegzetessége a specializált funkcionális és kommunikációs területek strukturális differenciálódása, melyek a világfelfogás sajátos perspektíváit fejlesztik ki, amelyek eredményeit már nem lehet egyetlen átfogó értelmezési rendszerbe vonni, hanem csak pontokra koncentrált, legjobb esetben szelletes módon egymásra vonatkoztatni. Ezt a tartalmat reflektálja a „posztmodern” vita, míg ezzel szemben a korai „modern” vitát a különböző perspektívák egymással szemben értetlen totális illetékességi igénye és az ebből fakadó konfliktusok jellemezték. A posztmodern tudati helyzet relativizálja a felvilágosult ész igényét, és ezáltal az általános kultúrában is ismét legitim teret kínál a vallási dimenzió számára.

A vallás iránti társadalmi érdeklődés visszatéréséből úgy tűnik, hogy a nyugati egyházak csak keveset profitálnak. A hagyományos egyháziasság erőzője nyilvánvalóan tovább folyik. Majd csak később mutatkozik meg, hogy Kelet-Európában mennyire voltak képesek a vallási hagyományok fennmaradni, mégis gyanítható, hogy a piaczgazdasági struktúrák sikeres intézményesülése ott is a hagyományfosztásnak kedvez. A modernizáció elsődleges hatásaként a hagyományvesztés jelentkezik, különösen is ott, ahol a modernizáció a gyarapodó képzettség és foglalkoztatottság révén a népesség női felét is átfogta.

A katolikus egyház önértelmezése a legmesszebbmenőkig megrekedt a koramodern fázisban. Ez indította meg saját történetében a modernizáló elkülönítési folyamatot, és totális kompetenciaigényével jelentősen hozzájárult a középkori kereszténység szétrobbanásához. A „kereszténység” modellje ugyan még ma is megha-

30 *Gesellschaftliche Entwicklungen in Europa als Herausforderung an die katholische Universitätstheologie – Thesen an Fakultätentag* Paderborn, 27. Januar 1992.

tározza a vallás európai felfogását, de történetileg mára ellehetetlenült. A modern társadalmak és a modern élet már nem értelmezhető plauzibilisen egyfajta kozmizáló – eget, földet, individuumot és társadalmat egymással kiengesztelő – világértelmezéssel. Az „egyház“ maga is mint szerkezetileg önálló és magasan differenciált részrendszer a modernizáció terméke.

Ennek értelmében az egyetemi teológia legfontosabb kihívásaihoz tartozik tudatosítani a saját helyzetét és a globálisan „egyháznak“ nevezett jelenségeket a társadalmi kommunikációs feltételekbe ágyazottan, mert a kereszténység áthagyományozása messzemenően ezekhez a feltételekhez kötődik. Azért az egyetemi teológia feladata ez elsősorban, mert ez kognitív szempontból híd szerepet játszik a társadalom egyházasodott vallási alrendszere és a többi alrendszer között. Ez a hídszerep mindazonáltal nem átfogó, hanem beágyazódik abba a tudományrendszerbe, amelynek maga is része.

A tudományos kommunikációnak megfelelő módját ma interdiszciplinaritásnak nevezik. A diszciplínák – mint különböző világértelmezések intézményesített perspektívái – között a kommunikáció lehetőségei igen szűkre szabottak. A társadalom- és szellemtudományok bizonyos tartalmakról csak az emeltszintű hétköznapi nyelv terminusainak kerülőúttján művelhetik a párbeszédet. Az általánosító fogalmaknak egyik rendszerből a másik rendszerbe való átvétele általában átértelmezésekkel párosul, és ezért kérdéses az ismereti értéke. A szigorú értelemben vett interdiszciplinaritás, vagyis két vagy több diszciplína megismerési módjainak szakspecifikus szintézise határesetet jelent. Általában a kommunikáció multidiszciplináris marad, vagyis ugyanannak a tapasztalatai elemnek több diszciplína szerinti kifejtése. Az ismereti érték a tárgy átfogóbb megértésében jelentkezik és nem magának a diszciplínának a nyereségében.

A multidiszciplináris ismeret, tudás képezi a gyakorlati problémák tudományos rekonstrukcióját, amely az elvonatkoztatás különböző szintjein történhet. Jelentősen különösen nagy a gyakorlati teológia számára (pl. erkölcszociológia, katolikus társadalomtan, valláspedagógia), de természetesen az egzisztenciális és a fundamentális teológia számára is döntő szerepet játszik. Az eredményes multidiszciplináris munka azt feltételezi, hogy a kutató bizonyos mértékig kiigazodik a figyelembe vett tudományok perspektívái, fogalmai és módszerei között, bár a tulajdonképpeni teljesítmény éppen abban áll, hogy más tudományok tudását már nem naivan vesszük át (amint a „segédtudományok“ hagyományos konstrukciója mutatja), hanem, hogy kitartunk a perspektívák eltérő megismerési módjai közötti feszültségben. Tartózkodni az elszármazott globális szintézisektől az adekvát tudományos megismerés belső feltétele, bár ez az egyházi gyakorlatra vonatkozóan a közvetítés restriktívjaként hat. A kommunikációs nehézségek áthidalása nem történhet általános módon, csak a megfelelő címzettekhez igazítva.

Az egyházi felelősök hivatali tanulási nehézségei miatt a tanácsadás tűnik adekvát kommunikációnak, ahol „a tudós feladata az, hogy belegondoljon a gyakorlati fele-

lösséget viselő szemléletmódjába, ugyanakkor komplex ismeretei alapján hozzájáruljon a valóság árnyaltabb megértéséhez“.

A pap- és teológusképzésben a gyakorlatnak és a reflektált gyakorlatnak nagy a szerepe. Az általános képzési expanzió következtében a teológia iránti érdeklődés már nem szorítkozik a szakteológusokra és az egyházi hivatalviselőkre, hanem a képzett nyilvánosságra és az eltérő egyházi kötődéssel rendelkező laikusokra is kiterjed. Eközben nem különböztetnek szigorúan a (hivatalos) egyház és a teológia között, amely eleve félreértéseket garantál. Rendszerint a laikusok egyházzal és teológiával való kommunikációját, legalábbis részben médiák közvetítik. Eközben a figyelem szelektivitása és a médiák kínálatának egyéni jelentősége egyrészt a korábbi kommunikációra felépült ismeretszerzési mintából és másrészt a bizalmi személyekkel a médiák kínálatának tartalmáról folytatott beszélgetésből táplálkozik. A kortárs igehirdetés relatív eredménytelensége jelentős mértékben a tömegkommunikációs közvetítettség nem elégséges figyelembevételéből fakad. Az egyházi események felé a tömegkommunikációs figyelem csak akkor fordul, ha azok a legáltalánosabb szinten relevánsak vagy botrányosak. Ezáltal az egyházzal és a vallásról egy rendkívül szelektív kép alakul ki, amit a hatékony hitközvetítésnek át kell törnie vagy meg kell kerülnie. A hit továbbadása ma lényegében a személyközi kapcsolatokban sikerül, melyek úgymond a priori kivonják magukat a hierarchikus egyházi kontroll alól.

Az egyetemi teológia az egyház és a társadalom között nem csak befelé játszik híd szerepet, hanem kifelé is. Tekintélyes képviselői megtalálják az utat a médiákhoz. A nyilvános reputáció azonban nem mindig kongruens az egyházon belüli fellépésekkel. Ma kiemelt gond, hogy a nonkonformista kijelentések a nyilvánosságban komoly visszhangot keltenek, az egyházon belül pedig gyanút ébresztenek. Pedig a tömegkommunikáció dramatizálásokból és egy olyan tematikus saját dinamikából táplálkozik, amely a benne szereplők életvilágának tapasztalataival szükségképpen inkongruens. Az ebből következő valóságvesztés nem téveszthet meg, mintha az életet fiktív valóságra cserélné, amely nagymértékben tudati képzetként hat. A hitről és a vallásról szóló kommunikáció a jelenlegi körülmények között a nyilvános és az intim kommunikáció ellentétes követelményei előtt áll, amely kihívásra az egyház és a teológia nem reagálhat úgy, mintha nem hallotta volna meg.

4.3. Teológiai paradigmaváltás

A teológia számára a XX. sz. olyan történelmi törésvonalakat teremtett és olyan teológusóriásokat adott, hogy a schützi feltételek szerint minden adott a teológia új virágkora számára. Ennek a századnak nagy kérdése az „Isten halott” tézis után az „ember halott” tézis. Az egyházak és a társadalmak átjutottak a globalitás korszakába, ahol immár nem a nemzetek, felekezetek és népek közötti különbségek és elhatárolódások a döntők, hanem a sokféleség megengedése mellett az egység megőrzése.

A vallások az ökumenizmus és a vallásközi párbeszéd korát élik, amelynek tétje immár nem a különböző vallási és egyházi hagyományok igazságtartalma közötti vita eldöntése, hanem a vallásokban és egyházi hagyományokban meglévő humán-potenciál közös kibontása és felszínre emelése. A vallásközi párbeszéd a kiközösítéstől a dialógusig tartó első nagy lépése után immár megteszi a *dialógustól az együttműködésig* menő második lépést. Ennek a folyamatnak ellenlábasa az egyházi abszolutizmus, amely elvileg vonja meg a jogot a másik egyház ill. a másik vallás igazságától; a szinkretista totalitarizmus, amely arra alapoz, hogy a kereszténység majd magába szívja az összes vallási értéket, és így (ismét) az egyedüli üdvözítő hivatásában tetszeleghet; valamint a szkeptikus relativizmus, amely érdektelen a vallások párbeszéde iránt, és implicite a maradék idő élvezetére összpontosít.

Jürgen Moltmann (1988) tübingeni protestáns teológus szerint a jelenkori teológia előtt az a kihívás áll, hogy legyen a *remény és a szabadság teológiája*. Míg a középkor nagy teológusai a szeretetet, a reformátorok teológiája a hitet állította középpontba. Az új kor teológiájának a reményre kell koncentrálnia, és ezt a reményt az eszkatológia felől kell megalapoznia. „A passzív várakozásnak át kell fordulnia teremtő reménykedésbe, amely ma elővételezi a holnapot.” Ezt a reményt úgy kell képviselnie a mai teológiának, hogy közben nem oldódik fel a 19. századtól eredeztetett haladás-hitben és nem csatlakozik a jövőtől való apokaliptikus félelem prófétáihoz. A modern teológiának ugyanakkor a szabadság teológiájának kell lennie. A modern kor szabadságesszmét nem megtagadnia, hanem meghaladnia kell annak mentén, hogy az egész ember teljes szabadságának szószólójává válik. A bibliai szabadság üzenetének tematizálásával a kereszténység valóban a „szabadság vallása lehet” (Hegel). A teológiának a következő szabadságterületeket kell üdvözölnie és kreatívan elfogadnia: a *vallásszabadságot* (amit a katolikus egyház a II. vatikáni zsinaton a dokumentumok szintjén meg is tett), a *hitvallás szabadságát*, hiszen a modern ember saját fülével hall, és elsősorban nem valamely egyház vagy vallási közösség által áthagyományozott hitekbe kapaszkodik. A *lelkiismereti szabadságot*, mert a felnőtt ember saját életéért felelős és senki a lelkiismeretben született döntéstől fel nem mentheti, s azt el nem veheti tőle. A *közösségi szabadságot*, mert a nagy intézményekben élő egyházak ott élednek fel, ahol a hívők a saját közösségeik alakításának valódi, teljes értékű munkásai lehetnek. Végül pedig a *teológia szabadságát*. A teológia nem csak a specialisták ügye, hanem minden gondolkodó keresztényé. A teológia ugyan felelős azért a közösségért, amelyben művelik, de a közösség iránti felelősségre hivatkozva nem korlátozható a tudományos kutatásának és kommunikációjának szabadsága. „A teológia szabadsága az egyházért és a világért vállalt felelősségben előfeltétele annak, hogy korunk problematikáját önállóan közelíthesse meg, és saját erejéből szolgáltatson adalékokat a megoldásokhoz.”³¹

31 Moltmann, Jürgen: *Was ist heute Theologie?* Freiburg, 1988 [QD 114]. Itt 31–33.

A remény és a szabadság teológiája egy olyan korban dolgozik, amelyben az *ökológiai krízis* az egész bolygó és az egész emberiség túlélését teszi bizonytalaná. Nem arról van szó, hogy az immanens reményt abszolutizáljuk, hanem arról, hogy a teremtett értékeknek újra visszaadjuk a méltóságát és újra megalapozzuk azt a kultúrát, amelyet az „élet tisztelete” (A. Schweitzer) fémjelez. Az ökológiai krízis kialakulása nem független attól a felsőbbrendűségi tudattól, amelyet a kereszténység alapján álló teológia is táplált. Olyan fokon és módon hangsúlyozta a kegyelmet és az örök életet, hogy ennek érvényesülése érdekében hátat fordított a teremtett világnak, és azt hajlandó volt a transzcendens cél elérése eszközének tekinteni. A bibliai tanítás azonban nem a Föld leigázásáról, hanem megóvásáról beszél. (Ter 1,28) A teremtett természet méltóságának tudata a természet kizsákmányolásával és tönkretételével szembeni ellenállás kulturális alapja lehet, amelyet a teológia a mai szellemi közeg számára alátámaszthat. Ez a szemlélet az egyházatyák sajátja is, akik szerint a teológia a Szentháromság belső életének vilgát fejt ki, az ökonómia pedig mindazt jelenti, amiben Isten élete megnyilvánul, így a teremtés is. Az üdvrend és a teológia közötti összefüggés kölcsönös: az üdvrenden keresztül lett kinyilatkoztatva a teológia, és a teológia az, ami megvilágítja az egész üdvrendet.³²

Ez az aspektus rávilágít a teológián belül is érvényes igazságkritérium eltolódására az elméletből a gyakorlati irányába. Az orthodoxiát (igazhítőséget) megelőzi jelentőségében az *orthopraxis* (a helyes cselekvés). A teológiai (és más tudományos) kijelentések igazságtartalma nem kizárólag elméleti kérdés. Már Immanuel Kant dogmatizmusnak és babonának bélyegzett minden olyan vallási hagyományt, ami nem gyümölcsöző a cselekvés számára.³³ A teológiai kijelentések igazságkritériumának gyakorlatiságát az új politikai teológia szinte kezdettől összefüggésbe hozta a misztikus tapasztalat felértékelésével. A teológia eliptikus erőterének két gyújtópontja kiegészül a gyakorlat harmadik pontjával, amely az isteni kinyilatkoztatásban elmélyült misztika és a reményt adó szellemi kifejtés mellé társul.

5. Nyitott kérdések

A teológia és a vallástudomány egymással korrelációba tett bemutatása lezárásaképpen néhány nyitott kérdést érdemes még megemlíteni. Ezek részben a két tudománycsoport nemzetközi terében vetődnek föl, részben a magyarországi tudományművelésből fakadnak. Más csoportosításban pedig részben elméleti kérdések, részben pedig a tudományművelés gyakorlati kereteit érintik.

Fentebb már több ízben említettük, hogy a teológia és a vallástudomány elméleti szempontból sok tekintetben egymástól nehezen elválasztható, s elsősorban a val-

32 Vö. KEK 236.

33 A „*Der Streit der Fakultäten*” c. írást (1798) idézi: Moltmann: *Was ist heute Theologie?* 100.

lástudomány elméleti szerzői reflektálnak a teológia tematikájára, még inkább a teológiai tudományelmélet kérdéseire. A két tudomány közötti erőterben véleményünk szerint széles az egyfajta átmenet és részleges átfedés szürke zónája, amely megfelel a szigorú diszciplináris szétválasztás korszaka utáni posztmodern tudományterületi újrendeződés korszaka jellegzetességeinek, és ebben az elméleti közegben is értelmezendő elsősorban. Ebben a szürke zónában megfigyelhető a szisztematikus teológia és a vallásfilozófia önálló igényű egybefonódása a hermeneutikai alapállás mentén, amelynek egyik legkiemelkedőbb képviselője David Tracy. Hasonló önálló ötvöződésre lehetünk figyelmesek a kulturális antropológia vonatkozásában, amely vallásfenomenológiai és gyakorlati teológiai aspektusokat ölel fel, kiemelkedő teoretikusai Geertz, Sabbatucci, Colpe. A teológia oldaláról közelítve a vallástörténeti és vallásfilozófiai kérdésfelvetéseket önálló rendszerbe próbálja fogni a vallásteológia, amely kétségtelenül újra értelmezi, s adott esetben eddig szokatlan mértékben tágítja a partikuláris hitkifejtés szisztematikus kereteit. Ennek a kísérletnek fontos képviselője John Hick. Ezek a szürke zónák a történet oldaláról tekintve szürkék, ha azonban egy pillanatra eltekintünk ettől a történettől, és megpróbáljuk egy lehetséges jövőből visszapillantva taglalni e területet, alighanem a történelmi megközelítések válnak egyre szürkébbé és ezek a területek a meghatározóvá, legalábbis ami a kreatív tudományelméleti vizsgálódásokat illeti.

A teológia és a vallástudomány egymásra hatásának vizsgálata és az erről szóló kisebb nagyobb művek természetesen nem függetlenek e tudományok egyetemi és akadémiai helyzetétől. Kérdések nem ritkán éppen azért vetődnek fel, mert valamely tudományos műhely vagy tudománypolitikai intézkedés bizonytalan helyzetet teremt, amely a kutatókat egzisztenciálisan is érinti. Így volt ez a XIX. században is, avagy különös radikalitással 1905-től Franciaországban, de így van ez a mai Hollandiában is, ahol a teológiai tanszékek racionalizálásának kapcsán gyakran használnak a teológia tudományosságát érintő érveket. A teológiák osztoznak az adott felekezet sorsában, s a felekezetek európai gyengülése következtében érthetően az általános tudományos élet irányába keresnek kitörési pontokat. A vallás ezzel szemben a jövő megatrendjei közé tartozik, a vallástudományoknak ebből a szempontból kevesebb a félnivalójuk. A teológia és a vallástudomány képviselőinek együttműködését az alapozza meg, ha a megközelítési szempontok világosak, és a tudományosság általános kritériumai betartatnak. Magyarországon a teológiaművelés keretei lassan elkezdnek hasonlítani a civil tudományművelés kereteire, s előbb-utóbb a tudományosság általános tárgyi és személyi kritériumai is érvényesülnek, különösen ami az akkreditációs feltételeket illeti. Történetileg a hazai teológiaművelés intézményes keretei tekintélyes múltra tekinthetnek vissza, a vallástudomány története Magyarországon inkább nagy tudósegényiségekhez kötődik. Azt előre még nem lehet megsejteni, hogy a két tudománycsoport hazánkban milyen együttműködéseket és tudományos vitákat indukál majd, de az már ma is látható, hogy tudományosság

szempontjából komolyan veendő teológiai fejlesztéseket ott figyelhetünk meg, ahol az interdiszciplinaritás erőteljesen jelen van. A magyar tudományos élet szereplőinek és hivatalos szerveinek elemi érdeke, hogy a vallás különböző megközelítésű vizsgálata számára olyan minőségi és tárgyi kereteket teremtsenek, hogy azok megfeleljenek a tudományosság általánosan elfogadott kritériumainak, és egyben alkalmasak legyenek a kultúra és a társadalom vallási dimenziójának átfogó és mélyreható feltárására.

Irodalom

- Antes, Peter: *Die Religionswissenschaft als humanwissenschaftliche Disziplin*. ZMR, Jg. 63. (1979) 275–282.
- Antes, Peter: *Systematische Religionswissenschaft*. ZMR, Jg. 70. (1986) 214–221.
- Beckford, James A.: „Start Together and Finish Together“: *Shifts in the Premises and Paradigms Under the Scientific Study of Religion*. Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 39. (2000) 481–495.
- Berner, Ulrich: *Religionswissenschaft und Theologie*. In: Zinser, Hartmut (Hrsg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin, 1988. 216–238.
- Brück, Michael v.: *Postmoderne Partner. Theologie und Religionswissenschaft ergänzen einander*. Evangelische Kommentare, Jg. 31. (1998) Nr. 12. 728–730.
- Brückle, Horts: *Az istenkereső ember. Világvallások istenkeresése*. Agapé Kft. Szege, 1998.
- Colpe, Carsten: *Zur Neubegründung einer Phänomenologie der Religionen und der Religion*. In: Zinser, Hartmut (Hrsg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin, 1988. 131–154.
- Dalferth, Ingolf U.: *Theologie im Kontext der Religionswissenschaft*. Theologische Literaturzeitung, Jg. 126 (2001) Nr. 1. 3–20.
- Dawes, Gregory W.: *Theology and Religious Studies in the University: 'Some Ambiguities' Revisited*. Religion, vol. 26 (1996) 49–68.
- Figl, Johann: *Zur Methode der Religionswissenschaft. Versuch einer Vereinheitlichung der religionsphänomenologischen und religionsgeschichtlichen Ansätze*. Kairos, Jg. 27 (1985) 173–191.
- Gladigow, Burkhard: *Religionsgeschichte des Gegenstandes - Gegenstände der Religionsgeschichte*. In: Zinser, Hartmut (Hrsg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin, 1988. 6–37.
- Greschat, Hans-Jürgen: *Was ist Religionswissenschaft?* Stuttgart, 1988.
- Heine, Susanne: *Feministische Theologie. Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Berlin, Walter de Gruyter, 2001. 300–306.
- Hjelde, Sigurd: *Die Religionswissenschaft und das Christentum. Eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie*. 1994.
- Hödl, Hans G.: *A Fatal Attraction? Gedanken zum Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft*. In: Huber, Konrad, u.a. (Hrsg.): *Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie*. 2001. 39–61. [Assistentenverband der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (Hrsg.): *Theologische Trends* Bd. 10.]

- Hoheisel, Karl: *Religionsgeographie und Religionsgeschichte*. In: Zinser, Hartmut (Hrsg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin, 1988. 114–130.
- Huber, Konrad u. a. (Hrsg.): *Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie*. 2001. [Assistentenverband der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (Hrsg.): *Theologische Trends* Bd. 10]
- Junginger, Horst: *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches*. Stuttgart, 1999. [von Egidy, Berndt and Köpf, Ulrich (Hrsg.): *Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte* Bd. 51]
- Kehrer, Günter: *Religionswissenschaft*. In: Eicher, Peter (Hrsg.): *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe [NHThG]*. München, 1991. 422–430.
- Kippenberg, Hans G.: *Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert*. In: Gladigow, Burkhard – Kippenberg, Hans G. (Hrsg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München, Kösel, 1983. 9–28.
- Kippenberg, Hans G.: *Die Entstehung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München, 1997.
- Kühár Flóris: *A vallásbölcselet fő kérdései*. Budapest, 1930.
- Lanczkowski, Günter (Hrsg.): *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*. Darmstadt, 1974.
- Michaels, Axel: *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München, 1997.
- Moenikes, Ansgar: *Zum Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und Theologie*. ZRGG, Jg. 49. (1997) 193–207.
- Moltmann, Jürgen: *Was ist heute Theologie?* Freiburg, 1988. [QD 114]
- Muck, Otto: *Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen*. In: Bogensberger, Hugo, u.a. (Hrsg.): *Erkenntniswege in der Theologie*. Graz, 1998. 107–150.
- Pfüller, Wolfgang: *Grundprobleme einer künftigen Theologie der Religionen*. ZMR, Jg. 84 (2000) Nr. 2. 140–159.
- Pollack, Detlef: *Was ist Religion? Probleme der Definition*. Zeitschrift für Religionswissenschaft, Jg. 3. (1995) 163–190.
- Pye, Michael: *Comparative Religion. An Introduction through Source Materials*. Newton Abbot. 1972.
- Schaeffler, Richard: *Religionsphilosophie*. München, 1983.

- Schaeffler, Richard: Religionsphilosophie. In: Hans Waldenfels (Hrsg.): Lexikon der Religionen. Freiburg, Basel, Wien, 1992. 547–550.
- Schütz Antal: *A hittudomány jelen fázisa és föladatai*. In: uő. Őrség, 1936. 128–174.
- Schütz Antal: *A vallás*. In: Schütz Antal (Szerk.): *A mai világ képe*. I. köt. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1938. 175–218.
- Schwager, Raymund: *Religionswissenschaft und Theologie. Wolfhart Pannenberg und René Girard*. Kerygma und Dogma, Jg. 44. (1998) Nr. 3. 172–192.
- Siebenrock, Roman A.: *Leben - Glauben - Denken. Fundamentaltheologie als Schulung theologischen Wahrnehmens, Denkens und Urteilens. Ein Entwurf*. In: Huber, Konrad, u.a. (Hrsg.): *Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie*. 2001. 131–154. [Assistentenverband der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (Hrsg.): Theologische Trends Bd. 10.]
- Smart, Ninian: *The Religious Experience of Mankind*. New York, 1969.
- Smart, Ninian u.a.: *Christian Systematic Theology in a World Context*. 1990.
- Stietencron, Heinrich v.: *Gedanken zur Theologie*. In: Stietencron, Heinrich v. (Hrsg.): *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*. Düsseldorf, 1986. 9–24.
- Turay Alfréd: *Istent kereső filozófusok*. Budapest, 1990.
- Tworuschka, Udo: *Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie*. Theologische Literaturzeitung, Jg. 126. (2001) 2. 123–138.
- Vonach, Andreas: *Seele und kritisches Gewissen der heiligen Theologie. Alttestamentliche Bibelwissenschaft im Spannungsfeld christlicher und jüdischer Theologie sowie literatur- und geschichtswissenschaftlicher Hermeneutik*. In: Huber, Konrad, u.a. (Hrsg.): *Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie*. 2001. 103–111. [Assistentenverband der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (Hrsg.): Theologische Trends Bd. 10.]
- Waardenburg, Jacques: *Über die Religion der Religionswissenschaft*. Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Jg. 26. (1984) 238–255.
- Waardenburg, Jacques: *Religionen und Religion*. Berlin, New York, 1986.
- Wach, Joachim: *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer Grundlegung*. Leipzig, 1924.
- Werbick, Jürgen (Hrsg.): *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*. Freiburg, 1991. [Bd. QD 129]

Whaling, Frank: *The Study of Religion in a Global Context*. In: Whaling, Frank (ed.): *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Berlin, New York, M1995. 191–252.

Whaling, Frank: *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Berlin, New York, 1995.

Zinser, Hartmut (Hrsg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin, 1988.

„Ékesen szóló csend” – Meváltó tudás és megváltó kegyelem egysége Śaṅkara Dakṣiṇāmūrti-himnuszában

1. Bevezetés

A dél felé tekintő, világtanító Śivához intézett költői himnusz és filozófiai tanköltemény, a Dakṣiṇāmūrti-stotra, melyet a hagyomány egybehangzóan a nagy vedānta-kommentátornak, India máig legnagyobb hatású bölcselelőjének, a hetedik század végén élt Śaṅkarának tulajdonít, több szempontból is figyelmet érdemel.

Először is, e himnikus bölcseleti költemény máig óriási népszerűségnek örvend az advaita vedānta hívei között, melyet nem csupán a fennmaradt kéziratok nagy száma tükröz, hanem az a kitüntetett figyelem is, mellyel a kommentárhagyomány a himnusz felé fordul, amelyet az advaita doktrína összegzésének tekintenek.¹ Egyik kommentárja, Svayaṁprakāśa Yati így magasztalja a költeményt: a Vedānta szövegek a mitikus Tejóceánhoz hasonlíthatók, az érvelés a kiköpülésére szolgáló Mandara hegyhez, a vizsgálódás folyamata a köpüléshez, az advaita bölcselete pedig a tejóceánból kiemelkedett ambróziához, melyet aztán Śaṅkara ebben a himnuszban gyűjtött egybe.²

A századok során igen sok advaitin szerző (köztük nem egy „nagy név”)³ fűzött a himnuszhoz ünnepelet kommentárt, sőt, a költemény a spirituális gyakorlatba is bekeverült: Śaṅkara Brahma-sūtra-kommentárjával kapcsolják össze, s minden nap a tanulás előtt és a tanulás befejeztével elrecitálják.⁴ A Dakṣiṇāmūrti-himnusz az advaita vedānta kortárs hívei között is az egyik legismertebb és legkedveltebb spirituális tanköltemény, nyugaton nem utolsósorban annak köszönhetően, hogy a csend által taní-

1 Meg kell említenünk, hogy e himnusz mellett nagyszámú, Dakṣiṇāmūrtihez írt magasztaló költemény létezik, s magának Śaṅkarának is tulajdonítanak még két azonos című költeményt, 19 illetve 27 versszakban, valamint az alábbi Dakṣiṇāmūrtihez köthető költeményeket: Dakṣiṇāmūrti-kalpa, Dakṣiṇāmūrti-(caturviṁśad)varṇa-mālā-stotra (25 versszak), Dakṣiṇāmūrti-bhujāṅga-stotra (15 versszak), Dakṣiṇāmūrti-mantrāṇava, Dakṣiṇāmūrti-mānasa-pūjā-vidhāna, illetve Dakṣiṇāmūrti-stava-raja. Ezek ismertsége és elterjedtsége azonban messze elmarad az elemzésünk tárgyául választott műtől (ld. Steinmann, Ralph M.: *Das Dakṣiṇāmūrtistotram*. Asiatische Studien (Zürich) 42. évfolyam, (1988). 182.) Monográfiájában G. C. Pande is említi egy másik (Śaṅkarának tulajdonított) Dakṣiṇāmūrti-stotrát. Ez egy tizenegy versszak hosszú, upajāti versmértékben íródott s – mint Pande hozzáfűzi – „egyszerű, ám hibátlan” költemény. (Pande, Govind Chandra: *Life And Thought of Śaṅkarācārya*. Delhi, 1994. 125.)

2 Mahadevan, T.M.P. (ed, tr.) *The Hymns of Śaṅkara*. Delhi, 1997. 3.

tó Dakṣiṇāmūrti alakját oly szorosan összekapcsolják a huszadik század egyik legismertebb indiai szentje, a „tanító csendje” nyomán ismertté vált Ramaṇa Maharṣi alakjával, ki maga is tamilra fordította és tanításaiban előszeretettel magyarázta e költeményt.⁵

Maga a himnusz – mely műfajilag a stotrák, az istenséget magasztaló himnuszok közé tartozik – valóban irodalmi kvalitásokkal rendelkező alkotás, figyelmet érdemlően magasztos hangvételű, képekben, metaforákban, költői, stílári eszközökben igen gazdag mű.⁶ Fennköltségét a himnikus lejtésű versmérték, a sárdūla-vikrīḍita csak tovább fokozza.

Még inkább figyelemre méltó azonban a mű tartalmi – spirituális és vallásbölcseleti – értéke, illetve az a mód, ahogyan a szerző, egy Śiva-forma összetett és szimbólumokban igen gazdag alakja köré építve mutatja be tanítását.

E tan az advaita vedāntából jól ismert sarvātmavtam, a „mindenek Ātmansága”, azaz a „minden az Önvaló” tanítása, az a felfogás, mely szerint az egész mindenség,

-
- 3 Legalább egy tucatnyi kommentárt ismerünk (Ld. Potter, Karl H. (ed.): *Encyclopedia of Indian Philosophies Volume 1: Bibliography*. Third Revised Edition, Motilal Banarsidass, Delhi, 1995.): a legrégebbi a Sureśvarának tulajdonított, mintegy négyszáz párversből, ślokákból álló *Māṇusollāsa*. Igen kétséges azonban, hogy valóban Sureśvara, Śaṅkara közvetlen tanítványa lenne a mű szerzője, lévén, hogy tantrista elemekkel bőségesen átitatott műről van szó. A 17. században Rāmatīrtha írt hozzá egy alkommentárt, vṛttāntát, melyre máig sokat hivatkoznak. A közvetlen kommentárok közül a *Māṇusollāsa* mellett a Svayamprakāśa Muni szerzette *Tattvasuddhā* a legismertebb és legnépszerűbb magyarázat (Mindhármát ld. Venkatanathacharya, N.S. (ed.): *Shankaracharya's Dakṣiṇāmūrti Stotram. With 'Tattvasudha' of Svayamprakasha and 'Manasollasa' of Sureshvaracharya with the commentary of Ramatirtha; and Pancikarana of Shankaracharya with Suresvaracharya's Vartika*. Oriental Research Institute Series No. 118, Oriental Research Institute, Mysore, 1972 [First ed. 1895.]). *Dakṣiṇāmūrti-advaitanubhava* címen Rāma Kavi, *Dakṣiṇāmūrti-vyākhyā* címen Svāmi Śāstrin, *Dakṣiṇāmūrti-anubodhinī* címen Puruṣottamānandī Muni, *Dakṣiṇāmūrti-dhyāna* címen pedig a nagy 18. századi misztikus, Sadāśiva Brahmendra írt hozzá szövegmagyarázatot. Mellettük olyan jelentős szerzők, mint Vidyāraṇya és Ānandagiri is kommentálták a himnuszt. (Potter rajtuk kívül még Nārāyaṇa Sarasvatī, Mohana Śarman és Pūrṇānanda Tīrtha nevét sorolja fel mint kommentátorokat. Léteznek egészen modern, angol nyelvű, ám szellemükben a középkori iskolás filozofálástól nem sokban különböző „kommentárok” is. Ilyen például Swami Tattvavidananda Sarasvatī „Tattvaparakāśa” címet viselő írása (Tattvavidananda Sarasvatī, Swami: *Śrī Dakṣiṇāmūrti Stotram of Śrī Śaṅkarācārya*. Rediscovering Indian Literary Classics, no. 10. New Delhi, 2002), illetve a fizikusból lett sankarita szerzetes, D.S. Subbaramaiya két kötetben kiadott, monumentális, majd másfél ezer oldalra rugó alkotása. (Subbaramaiya, D.S.: *Śrīdakṣiṇāmūrtistotram – A Study Based on the Māṇusollāsa and the Tattvasuddhā*; Dakṣiṇāmna Sri Sarada Peetham, Sringeri, 1988 (vol.1) és 1990 (vol.2))
- 4 Sathyanarayana, R.: *Śrī Dakṣiṇāmūrti: symbolic synthesis of Advaita*. The Brahmadāyin. New Series. 4. évfolyam (1969), 86.
- 5 Ld. például Ramaṇa, Maharṣi: *Talks with Sri Ramaṇa Maharṣi*. Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 1996. 528-529.
- 6 A himnuszban található költői díszítő elemek (alaṁkārák) bővebb elemzését ld. Steinmann: *Das Dakṣiṇāmūrtistotram*, 177.

külső és belső világunk kozmosza lényegében nem más, mint az Önvaló – a lélek végső valósága, a külső érzetadatoktól és „belsőnek” tapasztalt képzetektől (vikalpa) és mentális fluktuációtól (citta-vṛtti) lecsupaszított tiszta szubjektivitás csendje, az Upanisadok magasztalt önmagam-princípiuma, az Ātman, mely ugyanezen szent írások kinyilatkoztatása szerint nem különbözik a külső kozmosz végtelen sokféleségének alapjául szolgáló Létalaptól, a világlélek-princípiumtól, a Brahmantól. Ennek következtében az advaita minden kettősséget – és sokságot – téves ismeretnek nevez, melynek ontológiailag leértékelt (a létező és a nemlétező közötti köztes pozíciót elfoglaló, sad-asat) valósága csupán rávetül a tiszta tudat, az Önvaló makulátlan tükrére, mely maga a minden sokságot magába olvasztó s egyúttal végtelen mértékben túlhaladó osztatlan Egység.

Ám az Önvaló egyetemessége e tankölteményben nem a kommentár- és rendszer-filozófiák merev kinyilatkoztatásának keretei között jelenik meg, hanem mintegy a kereső tanítvány elé tárva, az ő figyelmének középpontjában levő koncepciók azonosságának dinamikájában felmutatva: az Isten, a guru és az Önvaló egységeként,⁷ melynek valósága, mondhatnánk, a transzcendens Lét önmagát feltáró természetének aktusa révén tárul fel egy olyan kozmikus reveláció során, ahol a tanító csupán a misztikus elmélyedés csendjével szólal, mégis a megváltó felébredést váltja ki a tanítványból. Dakṣiṇāmūrti alakja pedig e megvilágosító felismerés kiváltó impulzusának, a Brahman önfeltáró erejének szimbolikus figurájaként jelenik meg a himnuszban.

A tartalmi szempontokon túl a szerzőség kérdése is relevanciát kölcsönöz a himnusz vizsgálatának. A Śaṅkarának tulajdonított mintegy négyszáz mű közül ugyanis az elmúlt évtizedek szövegkritikája a – kolofónban gyakran csak „Śaṅkarācārya műve”-ként emlegetett – felettébb eltérő témájú, stílusú és nyelvezetű és olykor igen különböző stilisztikai szintet képviselő művek közül alig néhányat fogad el autentikusnak, s a legnevesebb nyugati filológusok gyakran teljesen kizárják annak a lehetőségét, hogy Śaṅkara, a bhāṣyakāra, a kanonizált vedānta szövegek (a prasthānatrayī) kommentátora egyáltalán stotrakāra, magasztaló költemények, himnuszok szerzője lehetne.

Az elmúlt években Robert E. Gussner vetette stilometrikai kritika alá Śaṅkara himnuszeit, és úgy találta, hogy az általa elemzett 17 költemény közül egyedül a Dakṣiṇāmūrti-stotra nyelvhasználata egyezik meg az egyetlen, mindenki által autentikusnak elfogadott versben írt Śaṅkara-mű, az Upadeśasāhasrī verses részének (Padyabandha) stílusával és szóhasználatával.⁸ Hasonlóképpen, a jelesebb ind filozó-

7 Ahogyan a himnusz klasszikus kommentárja, a Mānasollāsa egyik verse is magasztalja Dakṣiṇāmūrtit: „Hódolat Dakṣiṇāmūrtinak, ki az Űr, a guru és az Önvaló formájára osztotta magát, s mégis, az éghez hasonlóan mindent átható!” īśvaro gurur ātmeti mūrti-bheda-vibhāḡine | vyomavad vyāptadehāya dakṣiṇāmūrtaye namaḡ ||

fiatörténészek által megadott – gyakran teljesen eltérő – felsorolások azzal kapcsolatban, hogy szerintük mely himnuszok fogadhatók el Śāṅkara autentikus műveinek, szinte csak egyetlen költemény tekintetében egyöntetűek, s ez megint csak a Dakṣiṇāmūrti-stotra. Úgy tűnik tehát, hogy ha Śāṅkara valóban alkotott verses művet, akkor azok között a Dakṣiṇāmūrti-himnusz a legvalószínűbb jelölt.

Meg kell említeni még azt is, hogy a himnuszról, illetve Dakṣiṇāmūrti alakjáról magyar nyelven eddig igen kevés jelent még meg, és az is felettébb kétes értékű. Georg Feuerstein „Yoga-tradíció” címen kiadott művében ugyan szerepel a „Daksina(sic!)mūrti-sztótra” egy (angolból megkísérelt) fordítása,⁹ ám ez – az egész műhöz hasonlóan – sajnos csak úgy hemzseg a fordítási hibáktól, elérésektől, nyakatekert szófordulatoktól és filozófiai torzításoktól. Bruno Hapel írása pedig, mely „Dakṣiṇāmūrti” címmel a Tradíció című folyóirat 2000. évi számában jelent meg,¹⁰ lényegében Ramaṇa Maharsī Dakṣiṇāmūrtival kapcsolatos tanításait idézi.

Népszerűsége folytán a himnusznak számtalan szövegkiadása létezik,¹¹ ám szokatlan módon szinte alig találunk szövegvariációkat, tartalmi szempontból releváns eltérés pedig egyetlen egy sem akad. Kritikai kiadás híján azt a T.M.P. Mahadevan által közölt szanszkrit szövegváltozatot idézem, mellyel jómagam is először találkoztam, s amelyről a fordítást először készítettem. Ezt természetesen egybevettem a később kezembe került kiadásokkal, főleg Steinmann számos mélyenszántó megjegyzéssel ellátott szövegével. A fordítást pedig mindenütt összenéztem Mahadevan angol, valamint Steinmann német fordításával, néhány homályosabb értelmű helyen pedig Harshananda, illetve Sastri szövegértelmezéséből is merítettem ötleteket.

Jelen tanulmány tehát kettős célt tűz maga elé: egyrészt az eredeti szöveget követő, pontos fordítás hiánypótlónak tekinthető elkészítését, másrészt pedig a mű tudományos igényű bemutatását és mélyebb tartalmi elemzését. Ennek kiindulópontjaként röviden vázolnám Dakṣiṇāmūrti alakjának kialakulását és fejlődését, majd a himnusz tartalmi elemzésére áttérve bemutatnám, hogy a himnusz költői-metaforikus eszközökkel miként összegzi az advaita vedānta tantételeit, s hogy e tanköltemény költői formába bújtatott megállapításai miként állíthatók párhuzamba az upanišadi hagyomány és a śāṅkarai rendszer – legfőképpen az *opus magnum*, a Brahma-sūtra-kommentár, illetve az egyetlen, mindenki által autentikusnak tekintett propedeutikai mű, az Upadeśasāhasrī – gondolatvilágával. Ezen túl azonban arra is megkísérek rámutatni, hogy a költemény miként „csempészi be” az advaitában oly centrális jelentőségű *megváltó tudás* koncepciója mellé egy *megváltó kegyelem* lehe-

8 Gussner: *A Stylometric Study of the Authorship of Seventeen Sanskrit Hymns Attributed to Śāṅkara*, 166-167.

9 Feuerstein, Georg: *Yoga Tradíció*, 1. kötet, Budakeszi, 2001, 39-40.

10 Hapel, Bruno: *Dakṣiṇāmūrti*. Tradíció MM, hn, (2000) 239-244.

11 A himnusz általam tanulmányozott szövegkiadásainak jegyzékéhez ld. a Bibliográfiát.

tőségét. Már néhány klasszikus Upanisadban is megjelenik, hogy a jñāna (tudás, „gnózis”), az isteni valóság megismerése, mely egyben azonos a létforratagból megszabadító tudással, egyfajta kegyelmi aktus (prasāda, anugraha) eredménye, melynek révén az abszolút feltárja önnön természetét.¹² Ezt a megváltó tudást adó kegyelmet költői eszközökkel bemutatandó, lesz a himnikus magasztalás tárgyává az āgamikus-purāṇikus hagyomány kedvelt alakja, a dél felé néző, világtanító Śiva, vagyis Dakṣiṇāmūrti. Az ő figurája testesíti meg szimbolikus formában az Önvaló önfeltáró, megszabadító erejét, mely azonban, az advaita szellemiségével összhangban, a „kegyelem” igen személytelen formája. Ez az önfeltáró aktus ugyanis nem egy istenség kegyes gesztusa, melynek révén híveit magához emeli, hanem egy sokkal absztraktabb valami: az abszolút, minden formán és sajátságán túli valóság önfeltáró természete, a Lét önmagán szüntelenül túlsorduló teljessége, mely még a transzcendencia valós természetét elfedő megnyilvánult sokaság világában is mindig és mindenütt megmutatja magát, mint közvetlenül adott és jelenlévő (sākṣāt, aparokṣāt) valóságot.¹³

2. Dakṣiṇāmūrti alakja

Dakṣiṇāmūrti Śiva jól ismert és népszerű ikonográfikus ábrázolása, mely különösen a dél-indiai Śiva templomokban látható gyakran. Dakṣiṇāmūrtit általában mint egy banjan fa alatt (sokszor egy trónuson) ülő, ragyogó arcú ifjút ábrázolják, amint jobb lábát a földön pihentetve, bal bokáját a jobb térdére helyezve ül, s (az ind hagyományban szokatlan módon) mindig dél felé tekint. Rendszerint négy karja van; közülük egyik kezével a tudás jelét mutatja (ez a cin-mudrā vagy jñāna-mudrā), a többiben a bölcsesség és a szent tudás különböző szimbólumait tartja, mint amilyen a könyv vagy a rózsafüzér.¹⁴ Mellette, körülötte áhítatosan reá tekintő, kezüket üdvözlő tartásban összetevő, ősz fűrtű bölcsceket látunk, kiknek száma általában négy, s rendsze-

12 Ld. KaU 1.2.23.; MuU 3.2.3.; ŚvU 3.20, 6.23.; illetve a BSBh 2.3.41. Arról pedig, hogy az Önvaló megismerésének „eszköze” csakis maga az Önvaló: ld. MU 12, ill. BhG 6.20.

13 BU 3.4.1. Ld. még: BSBh 1.1.1.; Ruzsa Ferenc (ford., jegyz.): *Sankara: A Brahma-szútra magyarázata*. Budapest. 1996. 29-30; USP 16.15.; 19.12, 17-18.

14 A fa motívum mellett a korai ábrázolásokon gyakoriak a fő alakokat körülvevő égi lények, oroszlánok és őzek (e buddhista ikonográfiában is kiemelt szerepet kapó motívumok jelentőségéről lásd alább!). A modern ábrázolásokon emellett még sűrűn szerepelnek általánosan Śivához kapcsolt motívumok, mint a szigony, az isten testére tekert kígyó, a szent zsinór, a hosszú, bozontos aszkétahaj (jaṭā), az ágyékkötőül használt tigrisbőr, a különféle diadémok és ékszerek közt a Śiva szent növényéből, a rudrākṣából készült füzérek, karperecek; valamint Dakṣiṇāmūrti homlokán a harmadik szem és a holdsarló, hajában a Gaṅgā, mellette Nandi bika (Śiva hordozója), a háttérben pedig hegyek. Jobb és bal felső kezében gyakran tartja a (teremtést jelző) dobót vagy a (pusztítást jelképező) tüzet (ez megegyezik azzal, ahogyan a híres „táncoló Śiva”, Śiva-Naṭarāja négy keze közül a felső kettőt ábrázolják).

rint ketten-ketten helyezkednek el az istenség két oldalán. Dakṣiṇāmūrti nem szól semmit, a turīyában, az abszolútban való teljes misztikus elmélyedés állapotában ül, ám a belőle áradó, szavaknál ékebben szóló csend, melyre egyúttal a cin-mudrā gesztusa is utal, kegyesen felfedi a Brahman abszolút valóságát a végső igazságot már régóta kereső bölcseknek.

Nagyjából ez az a meglehetősen rögzült kép, amellyel Dakṣiṇāmūrti alakjával kapcsolatban találkozunk. A szakirodalom még megemlíti, hogy Dakṣiṇāmūrti Dél-India kedvelt tanító istene annyiban is, hogy nem csak a végső tudás és a misztikus út – a jñāna és a yoga – tanítója, hanem a szentírások magyarázója és kifejtője, a nyelvtan tanítója,¹⁵ a nyelv és a költészet végső forrása, így minden más szent tudomány (śāstra) kifejtője („Vyākhyānamūrti”). Mint Gopinātha Rao megjegyzi, az előírás szerint a [dél-indiai] hindu templomokban, „legyen akár śaiva, akár vaiṣṇava, a központi oltár déli falán egy fülke kell, hogy magában foglalja Dakṣiṇāmūrti alakját.”¹⁶ E három (jñāna, yoga, vyākhyāna) mellett Rao még a zenét tanító formát is említi, mint a Dakṣiṇāmūrti ábrázolások negyedik kategóriáját, kit az indiai lanttal, a vīṇával a kezében mintáznak meg.¹⁷

Úgy tűnik azonban, hogy ez a ma ismert forma egy hosszú fejlődés eredményeként, számos forrásból táplálkozva jött létre. Dakṣiṇāmūrti egyike azoknak a hindu istenalakoknak, akiknek ábrázolása, mitológiája csak a vallás érettebb, későbbi korszakában tűnik fel, hiszen sem a Vedákban, sem a késő védikus kor szöveghagyatékában nem találjuk a banjan fa alatt önmagába mélyedve ülő, dél felé néző, idős bölcseket csend által tanító kegyes isten említését. Ennek ellenére, a korai szövegekben is számos olyan utalásra bukkanhatunk, melyek arra mutatnak, hogy Dakṣiṇāmūrti alakját össze lehet kapcsolni a védikus-bráhmaikus vallás bizonyos kultikus és beavatási elemeivel, főként, mint arra Hans Bakker rámutat, a minden későbbi vallási irányzat beavatási rítusának alapjául szolgáló védikus beavatás, az upanayana ceremóniájának motívumaival.¹⁸

15 Elsősorban a tamil nyelvtanról van szó. A hagyomány szerint e tanításban először a legendás ṛṣi, Agastya részesült, így őt tekintik a tamil nyelvtan forrásának.

16 Rao, T. A. Gopinātha: *Elements of Hindu Iconography. Vol. II. Part I.* Delhi, 1985. 273.

17 Gillet szerint (Gillet i.m. 6.) azonban ez a kategorizálás túl mereven szisztematizált, a szöveghagyomány nem ilyen tiszta és egyértelmű, főleg az első három alak mosódik egybe. A Kārikāgama például három formát ad meg: a szent szövegeket magyarázó, a jógát, valamint a zenét tanító alakot (idézi Gillet: *Dak.Śi.naamuṛti*, 6-7.). A zenetanító Dakṣiṇāmūrti valószínűleg egy később rögzült alak (szemben a dél felé néző, szent tudást adó alakkal, melynek ábrázolása a Pallava-korszakban rögzül; első ábrázolásai a nyolcadik század tájékáról maradtak ránk, míg a zenét tanító forma csak ez után nyeri el kiforrott alakját), mely a többi formától nem csupán annyiban különbözik, hogy vīṇāt tart a kezében, hanem annyiban is, hogy nem mindig dél felé néz.

Bakker vetette fel, hogy a dél felé néző, csend által tanító Dakṣiṇāmūrti alakja összekapcsolható egy, a brāhmaṇákba és grhyasūtrákba visszanyúló, az āraṇyakából-upaniṣadokból ismert erdei bölcsek formális hagyományában is élő, és a śaivismus korai (pāsupata) és kései (tantrikus-āgamikus, śaiva siddhāntin) iskoláiban szintén alkalmazott *beavatási hagyománnyal*. Ennek során az istennel azonosított tanító, aki kelet felé néz, a *jobbán* (dakṣiṇe pārśve, dakṣiṇā mūrte), tehát tőle *délre* elhelyezkedő és észak felé forduló tanítványt egy kiemelkedően fontos átmeneti rítus során szent, titkos tudásban vagy – mint a śaiváknál – éppen mindennél magasabb, „végső” kinyilatkoztatásban részesíti.

A kapcsolatot a szanszkrit dakṣiṇa szó kettős jelentése adja, mely egyrészt jelent *jobb* oldalit (s így jelentésátvitellel ügyeset, képeset, jártasat, okosat; illetve magát a jobb kezet vagy kart) másrészt pedig *délit*, mely utóbbi jelentés onnét fakad, hogy az ind hagyományban rendkívül hangsúlyozottan a kelet a szakrális irány, tehát a szakrálisan „orientálódott”, kelet felé forduló ember számára a jobb kéz felőli irány a tőle délre levőt jelenti. Indiában a jobb kéz és a test jobb oldala máig a tiszta, szerencsés, kegyes, férfiak esetében a „férfias” és erős oldálnak számít, melyet számos élethelyzetben előnyben részesítenek a ballal szemben. A szó további jelentései között így nem meglepő, hogy olyanokat találunk, mint „egyenes”, „őszinte” vagy „kedvező” és „kegyes”. Az, hogy valaki a jobb oldalát mutatja a másik felé, üdvös és barátságos cselekedet, egy istenség részéről pedig egyenesen kegynek számít, melynek révén áldását adja. Természetesnek vehetjük tehát, ha a mester avagy az istenség is egy ilyen szentséges módon fordul, amikor beavatásban vagy kinyilatkoztatásban részesíti a tanítványt.¹⁹

Ez a jobb kéz felé tett beavató gesztus az, érvel Bakker, mely az idők során új értelmezést kapott, s az isten jobb oldala az isten déli arcává vált.²⁰ Ennek az átmenetnek-átértelmeződésnek azonban nincs textuális nyoma. A vallási hagyományban nem találunk olyan szöveget, amely megmagyarázná, hogy Śiva miért ezt a formát öltötte magára. Bakker tippjét Valérie Gillet igyekszik részletesen alátámasztani, eszerint e tanító istenforma kiforrott alakja először az ikonográfiai hagyományban jelenik meg, s az a szintézis, mely a Dakṣiṇāmūrthihoz kapcsolódó motívumokat egyetlen alak köré vonta, nem egy szent szövegben, hanem a késői (nyolcadik század körüli) Pallava-korszak templomainak déli oromzatán ábrázolt Dakṣiṇāmūrti-szobrokban történt meg, s a későbbi śaiva āgamák vezetik be normaként a már létező és széles körben elfogadott ábrázolási módokat.²¹ Tény: bárhogyan is történt ez az átmenet, az számunkra csak ikonográfiai megmutatkozásában hozzá-

18 Ld. Bakker, Hans: *Dakṣiṇāmūrti* in: Klaus Karttunen & Petteri Koskikallio (eds.) *Vidyārṇavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola*. Finnish Oriental Society, *Studia Orientalia* 94, 2001 és Bakker, Hans: *At the Right Side of the Teacher. Imagination, Imagery and Image in Vedic and Śaiva Initiation*. Conference on “Images in Asian Religions: Texts and Contexts” held at Mc Master and University of Toronto, 10-12 May 2001.

férhető, szöveges forrásunk nincs róla. A későbbi āgamikus írások is csak a szobrok és reliefek már kiforrott ábrázolásmódját kodifikálják, ezeket aztán a purānikus szövegek is átveszik.²²

A képet tovább árnyalják azokból a tamil szövegekből, valamint az egyértelműen buddhista ikonográfiai hagyományból vett motívumok, melyek szintén jelen vannak a Dakṣiṇāmūrti-ábrázolásokon, főként a kritikus „átmeneti korszakból”, azaz a nyolcadik századi Pallava Birodalomból származó szobrokon.

Az ótamil szövegekben számos Dakṣiṇāmūrti alakjával összeköthető motívumot találunk, a későbbi írások közül különösen jelentős az Appar, Sundarar és Sambandhar devócionális himnuszait tartalmazó Tevaram, ahol rengeteg utalást talál-

19 Bakker részletesen idéz számos Brāhmaṇát és Gṛhyasūtrát (Bakker: *At the Right Side of the Teacher*, 2-8.), ahol e motívum említésre kerül, ám kivéve a Fekete Yajurveda hagyománykörébe tartozó írásokat, ahol ez a norma, a legtöbb, az upanayanát taglaló szövegben ez az elhelyezkedés csak régebbi hagyományként vagy alternatív lehetőségként szerepel. A mestert és tanítványt általában egymással szembe ültetik, úgy, hogy a mester arccal keletre, a tanítvány pedig nyugatra néz. Az erdei remeték szertartásos tanulásának menetét taglaló Śāṅkhāyana Gṛhyasūtrában (ld. Bakker: *At the Right Side of the Teacher*, 7-8.) viszont a tanítványok a kelet felé néző mester jobbán elhelyezkedve észak felé néznek.

„Az erdőlakók egy tiszta helyre mennek (az erdő) északkeleti részébe, amely kelet felé nyitott. A terület kör alakú vagy egy kelet és észak felé nyitott körrel megjelölt. Néhány előkészítő rítus után megkezdhetik a tanulást.” (ŚGS 6.1.1.) „Ahogy pedig a tanító belép a körbe, arccal kelet felé fordul, míg a tanítványok észak felé fordulva ülnek az ő jobb oldalán rangsor szerint; avagy, ha ez nem lehetséges (mert például nincs elég hely), akkor minden irányba nézhetnek. [Mint az Āpastamba Dharmasūtra 1.6.24-25. megjegyzi: „Egy tanítvány üljön a mester jobb oldalára, míg a csoport úgy telepedhet le, ahogyan a hely engedi.” (Olivelle, Patrick (transl. comm.): *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*. Delhi, 2003. 35.)] Aztán megvárják a napfelkeltét, s amikor látták a Napot teljes pompájában felkelni, így szólnak, „Urunk, recitálj!”, s jobb és bal kezükkel megérintik tanítójuk szent lábát, jobb kezükkel a jobb lábát, bal kezükkel a bal lábát.” (ŚGS 6.3.1-6.; idézi Bakker: *At the Right Side of the Teacher*, 7-8.)

A Mahābhāratában csak egy nehezen értelmezhető helyen, Tilottamā nimfa történetében (ld. Bakker: *Dakṣiṇāmūrti*, Appendix, Bakker: *At the Right Side of the Teacher*, 8. skk.) található meg a dél/jobbs kéz felé forduló Śiva motívuma. A klasszikus Upaniṣadok közül a legerősebb śaiva hatásokat mutató Śvetāśvatara Upaniṣadban (4.21.) hangzik el a sokat idézett mondat, szó szerinti fordításban: „'Születetlen Ő', így szólván az ember félve közelítsen hozzá. Ó Rudra, ami a te kegyes arcod, azzal oltalmaz meg engem mindörökké!’ - ajāta ity evaṁ kaścīd bhīruḥ prapadyate | rudra yat te dakṣiṇaṁ mukhaṁ tena mām pāhi nityam || A fordítói hagyomány által egyöntetűen „kegyes arc”-nak vett „dakṣiṇam mukham” azonban egyúttal a déli/jobbs oldali arc is lehet.

20 Bakker: *At the Right Side of the Teacher*, 1-5.

21 Ld. Gillet i.m., 1. Szinte bizonyos hogy a Pallava-korban tették állandóvá e formát, ám már a Gupta-korszakból ránk maradt istenábrázolások közül is akad néhány, mely Dakṣiṇāmūrtihoz hasonló formát mutat. Ezek azonban nem kizárólagosan Śivát ábrázolják, szemben a Pallava-korból fennmaradt szobrokkal és reliefekkel (ld. Gillet i.m., 2, ill. 29, 32, 36.). Dakṣiṇāmūrti alakjáról a śaiva Āgamákban ld. S.A.S. Sarma dolgozatát. (Sarma, S.A.S.: *Paddhati Literature of the Saivagamas: Their method of treating a topic, with special reference to 'Devadakṣiṇadigbhāge' or worshipping from the southern side of the God*. Kiadatlan kézirat évszám nélkül. EFEO, Pondicherry.)

lunk a tanító Śiva alakjára vonatkozóan.²³ E himnuszok szerint Śiva a szentírások titkát tárja fel és a megszabadulás módszerét tanítja azoknak a bölcseknek, akiknek elméje még kételyekkel teli, ám ha elméjük megtisztult, kötelességük, hogy átadják a tudást, mely a tanítványi láncon át jut el az emberekig. A bölcseket tanító Śiva mindig a banjan fa alatt ül, mely fa dús lombú és erdőnyi széles,²⁴ s a Dakṣiṇāmūrti-szobrokon is gyakran látható mitikus állatok, égi lények, kígyók, gazellák, oroszlánok veszik körül. Nem válik el egymástól azonban az isten szent szövegeket oktató és a jógát tanító formája.²⁵

A Śiva iránti odaadás (bhakti) kultuszából táplálkozó tamil nyelvű irodalomban Śiva új, alapvető szerepe jelenik meg, mely még nincs meg a szanszkrit nyelvű hagyományban: Śiva és a tanítás nem csak összekapcsolódik, mint a pāśupatáknál, hanem Śiva személye és tanítása integrálódik: egyértelműen maga Śiva az, aki tanítóként testesül meg. Nem csupán a mester szimbolizálja Śívát (mint a pāśupatáknál), hanem maga Śiva válik mesterré. Śiva az, aki magában foglalja az összes ismeretet, melyre a halhatatlansághoz szükség van, *ő maga a tudás*, így ő a tudást átadó tanító, aki a szent tudást kinyilvánítja az isteneknek és a kiváló lényeknek, akik pedig átadják azt a közönséges embereknek.

A tamil Kanta Purāṇamban pedig megjelenik az is, hogy a tudást (ñāṇam), melyet sem a beszéd, sem a szavak nem tudnak kifejtteni, csak a befelé fordulással lehet megszerezni, a Śiva által mutatott teljes csenddel. Śiva a négy bölcs (Sanaka, Sanandana, Sanātana, Sanatkumāra) számára kifejti a szent tudást, ám az Āgamák első 3 részét képes csupán szavakban elmondani, a negyediket csak úgy tudja átadni, hogy csendben marad. (Itt szinte kínálja magát az advaita vedántával való párhuzam: az első há-

22 Gillet idézi a Mṛgendrāgamát (Gillet i.m., 6.), amely már szintén ismeri a „mester kelet felé, a tanítvány észak felé néz” elhelyezkedést, míg a Raurava Āgama, noha nem nevezi néven Dakṣiṇāmūrtit, hosszas leírást ad róla (Gillet i.m., 8, 17. jegyzet), mely igen közel áll ahhoz, ahogyan most ismerjük. Szintén a RĀ-ban találjuk azt az érdekes motívumot, hogy az önmagába merült istenség körül található állatok is elcsendesedve állnak, mintegy magukba merülve ők is, ezen felül ugyanitt található meg az az előírás, hogy a śaiva templomok déli falára Brahmā, Vināyaka (azaz Ganeśa) és Dakṣiṇāmūrti kerüljön. A RĀ felsorolást is ad Śiva 25 inkarnációjáról, melyek közül Dakṣiṇāmūrti a 22. (Gillet, uo.). A RĀ 58. fejezete pedig, mely „A mester lótusz lábának kultuszáról” szól, arról értekezik, hogy a tanítvány az összes előkészítő, megtisztító rítuson átmenve úgymond elhelyezi a gurut a tudás trónján piros ruhába öltöztetve. Megmossa a guru lótusz lábát és tiszteletét adja neki. Majd: „A tanítvány meditáljon a mesteren mint Dakṣiṇāmūrtin.” (Idézi Gillet uo., és ld. még a 21. jz.) Dakṣiṇāmūrti itt világosan összekapcsolódik a guru személyével.

23 A négy bölcsről beszél a 3.121.5. (itt a hamuval bekent Śiva „a dharma kegyében részesíti a négyeket”), illetve a 6.18.3. (mely a néma szavak motívumát említi). A 7.65.6-ban pedig Śiva „kimondja a dharmát egy szép fa árnyékában, és ezt meghallják a tökéletes aszkéták, akik ott összegyűltek.” (Idézi és tamilból fordítja Gillet: *Dak.Si.naamuurti*, 12.)

24 Ugyanígyen gigászi banjan fáról tud a Śiva Purāṇa 2.40.35. is, melynek tövében Śiva foglal helyet virástanában, istenek és égi bölcsek által körülvetten. (2.40.34-46.)

25 Ld. Gillet i.m., 12.

rom negyed a három relatív tudatállapotra, és a velük összekapcsolódó „relatív” igazságokra, míg a negyedik negyed, a csend a transzcendens igazságra, illetve a relatív tudatállapotokat meghaladó negyedikre, a turīyára utal, melynek megtapasztalása egyben a Brahman abszolút valóságának megismerését is jelenti.)

A végső igazság szóba foghatatlansága, beszéd általi közvetíthetetlensége az upanišadi hagyományban is jól ismert téma: A Brahman az, „ahonnet a szavak az elmével együtt visszatérnek, lévén, hogy képtelenek megragadni.”²⁶ „Az Önvaló sem nem ez, sem nem az [*neti, neti*].”²⁷ Az eszes bráhmin „ne töprengjen sokat a szavakon, bizony Az [a Brahman] a beszéd kifáradása.”²⁸ Vagy: „Ahol a menny, a föld és a közti tér egymásba vannak szöve az elmével és az összes életlevegővel együtt, azt az egyet tudjátok az Önvalónak. Hagyjátok el minden más beszédet, ez a halhatatlanság hídja.”²⁹

A BS kommentárjában maga Śaṅkara is említ egy történetet, mely igen hasonlít a Brahmanról szóló tanítás a Dakṣiṇāmūrti-mítoszban megismert „átadásának” módjához:

„A kinyilatkoztatásból is megtudhatjuk, hogy amikor Bāṣkali megkérte, tanítsa meg neki, mi a Brahman, Bādhva pusztán szótlanysággal felelt. 'Az [Bāṣkali] úgy szólt:

– Taníts, kérlek! – ám ő [Bādhva] néma csendben maradt. Miután másodszor és harmadszor is megszólította, [Bādhva] így felelt:

– Szólottam már, de te nem érted. Az Önvaló az elnyugvás.”³⁰

A Dakṣiṇāmūrti-figura további gazdagodásának forrását jelentette a buddhista ikonográfia,³¹ ahonnet a 7. században a tamil śaivizmus buddhista elemeket integrált Dakṣiṇāmūrti alakjába. Olyan motívumokat vettek át, melyek a Buddha életének azon két, jelentős momentumát ábrázolják, melyeket maga Dakṣiṇāmūrti is megtesztet: a megvilágosodást, illetve a felébredés igazságának tanítását. Amikor Gotama megvilágosodik, fa alatt ül, s kezével a bhūsparśa („földet érintő”) vagy abhaya („fé-

26 yato vāco nivartante aprāpya manasā saha – TaiU 2.4.; 2.9.

27 BU 2.3.6.; 3.9.26; 4.2.4; 4.4.22; 4.5.15;

28 nānudhyāyād bahūn śabdān, vāco viglāpanaṁ hi tat (BU 4.4.21. cd)

29 yasmin dyauḥ prthivī cāntarikṣam otam manaḥ saha prāṇaiś ca sarvaiḥ, | tam evaikaṁ jānatha ātmānam, anyā vāco vimuñcatha, amṛtasyaiśa setuḥ. (MuU 2.2.5.)

30 bāṣkalinā ca bādhvaḥ pṛṣṭhaḥ sann avacanaenaiva brahma provāceti śrūyate – „sa hovācādhīhi bho iti sa tūṣṇim bādhūva tam ha dvitīye vā tṛtīye vā vacana uvāca brūmaḥ khalu tvam tu na vijānāsi upaśānto 'yam ātmā' iti (BSBh 3.2.17.; Bākre, Mahādeva, Shāstrī (ed.) *The Brahmasūtra-Shāṅkarbhāṣyam with the commentaries of Śrīgōvindānanda, Vāchaspati and Ānandagiri*. Nirṇaya-sagar Press, Bombay, 1909. 644. (Noha Śaṅkara kinyilatkoztatott szövegeként (śrutiként) hivatkozik rá, és láthatólag szó szerint idéz is belőle, sem a kommentátorok, sem a modern fordítók nem jelzik e dialógus pontos szöveghelyét. Talán valamelyik Āraṇyaka vagy Brāhmaṇa (esetleg mára már elveszett) részéből származik.)

31 Ld. Gillet i.m., 28 skk.

lelem nélküli”) gesztust (mudrāt) mutatja.³² Amikor pedig Sarnāthban, a gazellák parkjában tartja első prédikációját első öt tanítványa előtt, ülő helyzetben ábrázolják, egyik keze gyakran abhaya mudrāt vagy cin-mudrāt mutat. Ülőhelye alatt – a helyszínre való utalásképpen – gazellákat láthatunk, s érdekes mód, első öt tanítványából néha négy vagy hat lesz az ábrázolásokon, akik, mint Dakṣiṇāmūrti esetében, párosával egymás mellett jelennek meg. Sokszor veszik körül fekvő oroszlánok, mitikus állatok, égi lények is, melyek szintén megjelennek a Dakṣiṇāmūrti ábrázolásokon.

Ez a többszörös forrásból táplálkozó, és Dél-Indiában továbbra is nagy népszerűségnek örvendő toposz került be aztán a Śaṅkarának tulajdonított Dakṣiṇāmūrti-stotra révén az advaita hagyományába, ahol Dakṣiṇāmūrti és a tudás még szorosabban összefonódik. Dakṣiṇāmūrti maga lesz a megtestesült jñāna, maga a megismerendő Valóság és maga a Valóság tudása. Dakṣiṇāmūrti nem pusztán a lélek megváltója, hanem a lélek alapvető szubsztanciális valósága, az Önvaló. Nem transzcendens istenforma, hanem az Isten mint formátlan transzcendencia.

A kései kommentárhagyomány ennek alapján egy újabb értelmezést ad a Dakṣiṇāmūrti névnek: Dakṣiṇāmūrti nem csupán a korábban ismert dél felé néző istenség (dakṣiṇābhikmukha), hanem az, aki jártassággal rendelkezik (dakṣin) a formátlan (amūrti) tanításában. A tradíció pedig a Śívával azonosított Śaṅkarát természetesen Śiva tanító aspektusával, Dakṣiṇāmūrtival is összekapcsolja. Egyrészt, a legendás életrajz, a Śaṅkara-dig-vijaya szerint ő a banjan fa alatti csendes meditációját otthagyó s a földre alászállott Dakṣiṇāmūrti,³³ másrészt egy igen elterjedt, ám semmiféle ránk maradt korabeli emlékkel alá nem támasztható tradíció Śaṅkarát azzal a jobbkezes vagy tiszta tantrikus irányzattal kapcsolja össze, melynek egyik kedvelt istensége éppen Dakṣiṇāmūrti.³⁴

Gyakran a tanítványai által körülvelt Śaṅkarát is Dakṣiṇāmūrtihoz hasonlóan ábrázolják, lótuuszülésben vagy vīraśanában, egyik kezével a cin-mudrā gesztusát for-

32 A korai szobrokon Dakṣiṇāmūrti gyakran a cin-mudrā helyett is ezt a gesztust mutatja, a modern ábrázolásokon viszont a cin-mudrā válik uralkodóvá.

33 Ld. Mukhyānanda, Swami: *Acharya Shankara and the concept of Dakshinamurti*. Prabuddha Bharata (Calcutta) 83. évfolyam. (1978). 410., illetve Tapasyananda, Swami (transl.): *Madhava-Vidyaranya: Saṅkara-dig-vijaya. The Traditional Life of Sri Saṅkaracarya*. Madras, é. n. 32. (Érdekes, hogy a szöveg még itt is Dakṣiṇāmūrti ikonográfiai megjelenítésére és nem egy szentírássra hivatkozik: „Śaṅkara ācārya bizony nem más, mint az a Dakṣiṇāmūrti, akit úgy ábrázolnak, mint aki tökéletes csendbe merülve ül egy banjan fa alatt, és e csend révén tárja fel a kettősség nélküliség tanát. E csendes tanítást otthagyván, most megjelent a földön, mint az aktívan tanító és kommentárokat író Śaṅkara ācārya [...]” - Śaṅkara-dig-vijaya 4.60.; Tapasyananda angol fordítása nyomán.)

34 Ld. Farquhar, J.N.: *An Outline of the Religious Literature of India*. Delhi, 1967. 175. és 267-269., 354., illetve Pande: *Life And Thought of Śaṅkarācārya*, 127, 348-357.

mázva, másokban könyvet tartva, átszellemült mosollyal az arcán, önmagába mélyedve, körülötte pedig négy, idősebb és a Brahmanban elmerült tanítvány.³⁵

3. A Dakṣiṇāmūrti-himnusz teljes szövege

Invokáció³⁶

mauna-vyākhyā-prakaṭita-para-brahma-tattvaṁ yuvānaṁ
varṣiṣṭhāntevasad-ṛṣi-gaṇair āvṛtaṁ brahma-niṣṭhaiḥ |
ācāryendraṁ kara-kalita-cin-mudraṁ ānanda-mūrtim
svātmārāmaṁ mudita-vadanaṁ dakṣiṇāmūrtim ȳde ||

Az ékesszóló csend révén a Legfelsőbb Brahman természetét világosan feltáró ifjú, kit tanítványként vesz körül a Brahmanban mélyen elmerült bölcsek sereglete, a legkiválóbb mestert, a kezét cin-mudrában tartó megtestesült boldogságot, az Önvalójának örvendező, derűs arcú Dakṣiṇāmūrtit magasztalom én!

viśvaṁ darpaṇa-dṛṣyamāna-nagarī-tulyaṁ nijāntar-gataṁ
paśyann ātmani māyayā bahir ivodbhūtaṁ yathā nidrayā |
yas sāksāt-kurute prabodha-samaye svātmānam-evādvayaṁ
tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṁ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 1 ||

1. Aki a mindenséget önmagában látja, mintha csak egy tükör belsejében látszódo város volna, (s mely) a māyā, mint egy álom révén úgy tűnik, mintha (rajta) kívül lenne, aki a felébredés pillanatában csakis saját, kettősség nélküli Önvalóját tapasztalja, ennek az áldott Mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!

35 Ld. pl. Mahadevan: *The Hymns of Śaṅkara*, a 171. oldallal szemközti táblát.

36 Ez az invokáció, úgy tűnik, Svayamprakāśa Muni kommentárjában, a *Tattvasudhā*-ban jelenik meg először, ahol is bevezető versszakként szerepel, bár a kommentátor a szövegtől külön számozva kezeli. Az eltérő versmérték (mandākrānta) és az istenalak személyes jegyeinek kibontása miatt bizonyosnak tűnik, hogy későbbi betoldásról van szó. Nem világos azonban, hogy Svayamprakāśa-e a szerzője vagy valahonnét átveszi. Mivel a többi kései hozzátoldásnál (ld. alább) jóval mivesebb strófa és a Dakṣiṇāmūrti-mítoszt hangulatában és képiségében is kitűnően megragadja, szinte kivétel nélkül minden szövegkiadás szerepelteti ezt a versszakot mint invokációt, ezért maradt meg szövegünkben is.

bījasyāntar-ivāṅkuro jagad idaṁ prāṇ-nirvikalpaṁ punaḥ
 māyā-kalpita-deśa-kāla-kalanā-vaicitrya-citrī-kṛtaṁ |
 māyāvīva vijṛmbhayaty api mahā-yogīva yaḥ svecchayā
 tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṁ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 2 ||

2. Aki ezt a māyā révén megformált, tér és idő felöltéséből származó, tarkasággal tarkává tett, kezdetben osztatlan világot ismét, a mag belsejében lévő csirához hasonlóan, mint egy varázsló vagy egy nagy jógi, a saját tetszése szerint megnyilvánítja, *ennek az áldott Mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!*

yasyaiva sphuraṇaṁ sadātmakam asat-kalpārthakaṁ bhāsate
 sāḁṣāt tat tvam asīti veda-vacasā yo bodhayaty āśritān |
 yat sāḁṣāt-karaṇād bhaven na punar-āvṛttir bhavāmbhoniḁhau
 tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṁ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 3 ||

3. Kinek Való természetű ragyogása a nem Valóhoz hasonlóan ragyog, aki a „tat tvam asi” Veda-igéjében személyesen megjelenve világosítja meg a hozzá fordulókat, akit közvetlenül megismerve nincs visszatérés a létóceánba, *ennek az áldott Mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!*

nānā-cchidra-ghaṭodara-sthita-mahā-dīpa-prabhā-bhāṣvaraṁ
 jñānaṁ yasya tu cakṣurādi-karaṇa-dvārā-bahis spandate |
 jñānāmīti tam eva bhāntam anubhāty etat samastaṁ jagat
 tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṁ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 4 ||

4. Ki egy soklyukú edény gyomrába helyezett hatalmas lámpához hasonlóan ragyogó, ám kinek megismerő tudata a szem és a többi érzékszerv kapuján kicsap; s csakis az ő „tudom”-ját tükrözi vissza az egész világ, *ennek az áldott Mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!*

dehaṁ prāṇam apīndriyāṇy api calāṁ buddhiṁ ca śūnyaṁ viduḥ
 strī-bālāndha-jaḁopamās tv aham iti bhrāntā bhrṣaṁ vāḁinaḥ |
 māyā-śakti-vilāsa-kalpita-mahā-vyāmoha-saṁhāriṇe
 tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṁ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 5 ||

5. A felettébb tévelygő tévtanítók, a gyermekekhez, asszonyokhoz, vakokhoz és bolondokhoz hasonlóan a testet, az életerőt, az érzékszerveket, a pillanatnyi értelmet vagy az ürességet mondják „én”-nek.³⁷ Neki, ki e mājā erejének játéka által létrehozott hatalmas tévtudást eloszlatja, *ennek az áldott Mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!*

rāhu-grasta-divākarendu-saḍṛṣo mājā-samācchādanāt
san-mātraḥ karaṇopasaṁharaṇato yo 'bhūt suṣuptaḥ pumān |
prāg asvāpsam iti prabodha-samaye yaḥ pratyabhijñāyate
tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṁ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 6 ||

6. Aki a Rāhu által felfalt Naphoz és Holdhoz hasonlóan a mājā takarása miatti érzékszerv-visszavonás következtében mélyalvó emberként pusztán lét volt, s a felébredés idején így eszmél ismét önmagára: „eddig aludtam”; *ennek az áldott mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!*

bālyādiṣv api jāgratādiṣu tathā sarvāsv avasthāsv api
vyāvṛttāsv anuvartamānam aham ity antaḥ sphurantam sadā |
svātmānam prakāṭi-karoti bhajatām yo mudrayā bhadrayā
tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṁ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 7 ||

7. Az Önvalónak, ki az összes elkülönült állapot megszűnésekor – mint amilyen a gyermekkor és a többi (éleltszakasz), az ébrenlét és a többi (tudatállapot) – továbbra is megmarad, s aki állandóan belső énként ragyogó Önmagát az áldott kéztartás révén felfedi azoknak, kik átadják neki önmagukat, *ennek az áldott Mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!*

viśvaṁ paśyati kārya-kāraṇatayā sva-svāmi-sambandhataḥ
śiṣyācāryatayā tathaiva pitṛ-putrādy-ātmanā bhedataḥ |
svapne jāgrati vā ya eṣa puruṣo mājā-paribhṛāmitaḥ
tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṁ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 8 ||

37 A kommentárok szerint az „asszonyok, gyermekek, vakok és bolondok” a „test, életerő, érzékszervek, értelem” sorozatának feleltethető még, sajátosan utalva egy olyan téves önazonosításra, melyet bizonyos emberek bizonyos élethelyzetekben gyakrabban megtesznek. Így a csinos ruhákban önmagát tükör előtt illetgető nő a testtel, a növekedésben lévő, sokat evő-ivó gyermek úgymond az életerővel azonosítja magát. A vak ember említése az érzékszervek, míg a жада, (érzéketlen, tompult, ostoba) az intellektus fogyatékoságára utal.

8. E mājā által megtévesztett léleknek (puruṣa), aki az álomban vagy az ébrenlétben a világot olyan viszonyokban elkülönítve látja, mint ok-okozat, tulajdon-tulajdonos, mester-tanítvány, apa-fiú; *ennek az áldott Mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!*

bhūr ambhāmsy analo'nilo'mbaram aharnātho himāmśuḥ pumān
ity ābhāti carācarātmakam idaṁ yasyaiva mūrty-aṣṭakāṁ |
nānyat kiṁcana vidyate vimṛśatāṁ yasmāt parasmād vibhoḥ
tasmai śrīgurumūrtaye nama idaṁ śrīdakṣiṇāmūrtaye || 9 ||

9. Kinek nyolckrétű formája a mozgó és mozdulatlan mindenség, mely úgy jelenik meg, mint föld, víz, tűz, levegő, éter, Nap, Hold és lélek; akin, mint legfelsőbbön és mindent áthatón kívül az éberen vizsgálódó számára nem létezik semmi más, *ennek az áldott Mester alakjában megjelenő, magasztos Dakṣiṇāmūrtinak szól e hódolat!*

Phala-stuti (A gyümölcsök magasztalása)³⁸

sarvātmavāṁ iti sphuṭīkṛtaṁ idaṁ yasmād amuṣmin stave
tenāśya śravaṇāt tadartha-mananād dhyānāc ca saṁkīrtanāt |
sarvātmava-mahāvibhūti-sahitaṁ syād īśvaratvaṁ svataḥ
siddhyet tat punar aṣṭadhā pariṇataṁ caiśvaryam avyāhataṁ || 10 ||

10. Mivel az „egyetemes Önvaló” [sarvātmavāṁ] elve nyilvánított ki ebben a himnuszban, ezért pusztán ennek hallása, az értelmén való elmélkedés vagy az azon való meditáció, avagy ennek recitálása következtében minden további nélkül elérhető a deifikáció, melyet az Önvaló mindent áthatóságának csodás képessége kísér. Továbbá, a nyolcfelé kifejtett korlátlan isteni erő is eléretik.

4. A himnusz szerkezete

A költeményt a hagyományt követve két fő egységre bonthatjuk:³⁹ az első négy versszakban a megnyilvánult jelenségvilág az, amelyet a szerző először felmutat, hogy aztán ezzel szembe állítva mutasson rá az Önvaló transzcendens valóságára. A második négy versszakban viszont a különféle tudatállapotokat tapasztaló, ám végső soron egyedülvaló szubjektum kerül előtérbe, hogy aztán a szerző ezzel ütköztesse a megnyilvánult világot.

A himnusz csúcspontja így a kilencedik versszak, melyben már megszűnik a szembeállítás. Itt érkezünk el az összes ellentétpárt magába olvasztó abszolút egységhez: a strófa az Önvaló mindent átfogó egyedülvalóságát verseli meg – Ő minden,

rajta kívül nincs semmi sem. A tizedik vers pedig a műfajban teljesen szokványos phala-stuti, a költemény olvasásából-tanulmányozásából fakadó gyümölcsök magasztalása.⁴⁰

Ha azonban versszakonként próbáljuk tematikus egységekre osztani a himnuszt, azt az érdekes dolgot vesszük észre, hogy az első nagy egység – a kezdő négy versszak – nem csupán összegzi a Brahma-sūtra-bhāṣya gondolatait, hanem *igen szorosán követi* a Śāṅkara-féle kommentár bevezető részének tematikáját! Hiszen: az első versszak – hasonlóan a Brahma-sūtra-bhāṣya híres bevezetéséhez – a rávetítés, az adhyāsa tanításával indít (a és b sor), utána pedig (a c sor), mint az első brahmasūtra,

38 A költeményt a műfajban szokásos módon, egy phala-stuti, „a [himnusz tanulmányozásából származó] gyümölcsök magasztalása” zárja, mely kifejti, hogy milyen eredményekre számíthat az, aki az adott himnuszt odaadón tanulmányozza (esetleg recitálja vagy elmélkedik rajta). Az isteni erőkre és a deifikációra utaló, illetve az advaita gondolatiságával nem könnyen összeegyeztethető cd sor következtében, valamint a refrén hiánya miatt (a metrum megegyezik a másik kilenc verssel) több szerző szerint (Sathyanarayana, Steinmann) igen valószínű, hogy a záróstrófához hasonlóan ez is későbbi betoldás eredménye. Azonban nagyon kései betoldás sem lehet, hiszen a klasszikus kommentárok is ismerik és *kommentálják*, szemben a műhöz a különböző kiadásokban hozzátoldott záróstrófákkal (melyek néhol invokációként szerepelnek). Ezek bizonyosan későbbi hozzátoldások eredményei. Az első kivételével (melyet Steinmann invokációként szerepeltet), mind egyszerűbb nyelvezetű és verselésű, mint a himnusz törzsszövege, s témájukban is eltérőek, sokkal közelebb állnak a purāṇikus, megváltó istenalakot magasztaló költeményekhez, mint a Dakṣiṇāmūrti-himnusz elvont metafizikai koncepciójához. Harshananda az összeset közli (Harshananda: *Śrī Śaṅkarācārya's Dakṣiṇāmūrti stotra with the Vārttika Māṇusollāsa of Sureśvarācārya*, 133-134.), az utolsó kivételével, melyet egyedül Mahadevan idéz (Mahadevan: *The Hymns of Śaṅkara*, 26.):

1. vaṭa-viṭapi-samīpe bhūmi-bhāge-niṣaṇṇaṁ sakala-muni-janānāṁ jñāna-dātāram āraṭ |

tribhuvana-gurum-iśaṁ dakṣiṇāmūrti-devaṁ janana-maraṇa-duḥkha-ccheda-dakṣaṁ namāmi ||

A banjan fa melletti földdarabon letelepedett, összes bölcs embernek közvetlen tudást adó három világ tanítóját, Dakṣiṇāmūrti istent, a születés, a halál és a szenvedés megszüntetésében járatos Urat magasztalom én!

2. citraṁ vaṭa-taror mūle vṛddhāḥ śiṣyā gurur yuvā | guros tu maunam-vyākhyānaṁ śiṣyās tu chinna-saṁśayāḥ ||

Mily csoda: a banjan fa gyökerénél öregek a tanítványok, s ifjú a mester. A mester a csend révén szólal, a tanítványok kétségei pedig eloszlanak.

3. nidhaye sarva-vidyānāṁ bhiṣaje bhava-rogiṇāṁ | gurave sarva-lokānāṁ dakṣiṇāmūrtaye namaḥ ||

Hódolat a minden bölcsesség kincstárának, a létesülés betegségéből kigyógyítónak, minden világ tanítójának, Dakṣiṇāmūrtinak!

4. om namaḥ praṇavārtthāya śuddha-jñānaika-mūrtaye | nirmalāya praśāntāya dakṣiṇāmūrtaye namaḥ ||

Om! Hódolat a praṇava [az Om szótag] értelmének, kinek egyetlen formája a tiszta tudás, hódolat a makulátlan, a csendes Dakṣiṇāmūrtinak!

5. cid-ghanāya maheśāya vaṭa-mūla-nivāsine | sac-cid-ānanda-rūpāya dakṣiṇāmūrtaye namaḥ ||

Hódolat a Nagy Istennek, a banjan fa alatt ülőnek, a Lét-tudat-boldogság formájú Dakṣiṇāmūrtinak, ki nem más, mint pusztá tudat!

6. brahmādi-deva-vandyāya sarva-lokāśrayāya te | dakṣiṇāmūrti-rūpāya śaṅkarāya namo namaḥ ||

kijelöli a brahma-jijñāsā legfőbb s egyetlen tárgyát: a kettősség nélküli Önvalót, melyet a költemény a guru és a világtanító istenalak „formátlan formájával” azonosít (d sor).

A második versszakban a Brahman teremtő tevékenysége jelenik meg (csakúgy, mint a második brahmasūtrában), noha ez a teremtés az advaita felfogás szerint nem valós létrehozás, hanem csak egy látszólagos teremtés: a Śaṅkara által is kedvelt hasonlattal élve, mint egy varázsló vagy illuzionista hozza létre a káprázatot, mely becsapja ugyan a nézők seregletét, ám őt magát, a káprázat létrehozóját sohasem.

A harmadik versszak központi témája, hogy a Brahman az eredete a tanításoknak, melyeket a „tat tvam asi” mahāvākya (a „te Az [a Brahman] vagy” upanişadi nagy mondása) mint mindenek felett álló és minden mást magában foglaló, azonnali megszabadulást eredményező kinyilatkoztatás reprezentál.⁴¹ A saját természetét feltáró Brahman a „śāstrayoni”, a tanítások forrása, mint azt a harmadik brahmasūtra leszögezi. A negyedik versszak a negyedik-ötödik brahmasūtra témáját követi: megerősíti azt a vedānta nézetet, hogy az Önvaló az egyetlen tudatos princípium, s így minden „külső”, objektív létező megismerése csakis az Önvaló „tudom”-jának (jānāmi)⁴² köszönhető.

40 E ponton meg kell jegyezni, hogy nem igazán érthető Steinmann azon véleménye (Steinmann: *Das Dakṣiṇāmūrtistotram*, 198-199., ill. 182-183.), mely szerint a himnusz tartalmi csúcspontja a nyolcadik versszak, és így a 9-10. versszak bizonyára későbbi betoldás. A nyolcadik versszak sokkal inkább egy olyan dualisztikus nézőpontot sugall, amelyen még túl kell lépni ahhoz, hogy valódi tartalmi csúcspontra jussunk, így igen erőltetettnek hangzik Steinmannak az a megjegyzése is, miszerint a nyolcadik versszakban fogalmazódik meg a himnusz által képviselt „végső igazság: a dualisztikus világlátás, és ezzel az, hogy az egész látszatvilág csupán egy, a mǎyātól függő illúzió” (uo. 182.). Nehezen elfogadható az is, hogy a kilencedik versszak (mely mind nyelvzetében, mind versmértékében, mind a refrénje tekintetében tökéletesen illeszkedik a korábbi versszakokhoz) témája az odaadás (uo.), mikor egyetlen, odaadásra utaló megjegyzést sem találunk benne (a refrén kivételével) – sokkal inkább azt, hogy az Önvaló Dakṣiṇāmūrtival azonosított lét-totalitása a relatív és az abszolút valóságot is magában foglalja, és a kettő közötti látszólagos választóvonalat eloszlatja, így ő maga testesíti meg a sarvātmavam doktrínáját – vagyis azt, hogy „minden az Önvaló.”

41 A mahāvākya, „nagy mondások”, az Upanişadokból vett kijelentések, melyek az egyén és a mindenség végső valóságának (az Āmānnak, azaz az Önvalónak, illetve a Világszellemnek avagy a Brahmannak) az azonosságát nyilvánítják ki, s elemzésük és értelmezésük kiemelkedő jelentőségű az advaita vedāntában. A különböző művek néha eltérnek egymástól abban, hogy pontosan melyek is ezek a nagy mondások, és hány ilyen van. Általában azonban négy nagy mondást tartanak számon, mindegyiket a négy Vēda egyik Upanişadjából véve: prajñānam brahma: „A Brahman a tudat.” (Aitareya Upanişad 3.3.); aham brahmāsmi: „Én a Brahman vagyok.” (Bṛhadāraṇyaka Upanişad 1.4.10.); tat tvam asi: „Te (is) Az vagy.” (Chāndogya Upanişad 6.8.7.); ayam ātmā brahma: „A Brahman ez az Önvaló.” (Māṇḍūkya Upanişad 2.) Ezekhez gyakran hozzátesznek még egy aforizmat: sarvam khalvidam brahma: „Mindez bizony a Brahman.” (Chāndogya Upanişad 3.14.1).

42 DS 4c.

A következő – a szubjektum természetére összpontosító – tematikus egységben az ötödik versszak már szélesíti a témát: a rivális bölceleti iskoláknak az Önvalóról szóló tanításait veszi össze (a, b sor) és ezekkel állítja szembe (c, d sor) a világtanító Dakṣiṇāmūrtit, az öntermészetét a csenden keresztül feltáró Önvalót, aki egyedül képes eloszlatni „a māyā erejének játéka lévén létrejött káprázatot.”⁴³ (Ami egyúttal arra is utal, hogy az, amit a „felettből tévelygő tévtanítók” [értsd: a nem advaita bölcséletek képviselői] Önvalónak neveznek, csupán a māyā hatókörén belül eső káprázat, de nem az abszolút végpont, a kettősség nélküli Ātman.)

A hatodik versszak ezek közül kiemelten a buddhisták által képviselt pillanatnyi tudatosság (kṣaṇika-vijñāna) tanát támadja az advaita bölcelet e kontextusban leginkább klasszikusnak nevezhető ellenérve, a mélyálombéli tudatosság folytonosságának hangsúlyozásával. A hetedik versszak az Önvalónak a különféle (tudati, életszakaszbeli) állapotokhoz viszonyított transzcendenciáját, illetve ezek változó, pusztán csak állapot-mivoltával szembeni folytonosságát, megmaradó természetét verseli meg, míg a nyolcadik szakasz az álom és az ébrenlét dualitásának (a mélyalvásban tapasztalt „puszta lét” állapotával szembeállított) valótlanágát tanítja, a két záró szakasz témáját pedig fentebb már vázoltuk.

5. Az Ātman-Brahman tan

A vedānta filozófia – és annak Śaṅkara nevéhez köthető advaita, „kettősség nélküli” irányzata is – tulajdonképpen exegetikai iskola: célja, hogy a kinyilatkoztatásnak tekintett Upaniṣadok, a közel hasonló becsben tartott Bhagavad Gītā, valamint az upaniṣadi mondásokhoz mintegy vezérfonalat nyújtó, rendkívül tömör filozófiai foglalat, a Bādarāyaṇának tulajdonított Brahma-sūtrák értelmezésével feltárja a világ és az emberi lélek végső természetét, valamint megvilágítsa a lélek, a világ és a transzcendencia viszonyát.

Az advaita vedānta metafizikája így abból az upaniṣadi keresésből indul ki, mely noha két irányban elindulva kutatja a végsőt, mégis egyetlen princípiumban fut össze. Az a legfelsőbb és legalapvetőbb létező ugyanis, amelyet az objektív világ okaként és alapjaként, mindenek esszenciájaként határoznak meg az upaniṣadi bölcsék, a Brahman, a „világsszellem”, az advaita felfogás szerint *ugyanaz a kettősség nélküli, egyetlen, osztatlan valóság*, mely alapját képezi mindannak, amit önmagunkon belül tapasztalhatunk, ami a szubjektív tapasztalás tulajdonképpeni végpontja, ami az Upaniṣadokban úgy ismert, mint az Ātman, az Önmagam-princípium avagy az Önvaló.⁴⁴

Ez a mindenség esszenciájával azonosított lélekprincípium nagyban eltér a többi ind iskola lélekfelfogásától, és igen nehezen nevezhető a hagyományos értelemben

43 „māyā-śakti-vilāsa-kalpita-mahā-vyāmoha” (DS 5 c)

vett léleknek. Végső „önmagam”, az Ātman mint *egyetlen tudatos princípium*, ugyan életet ad az egyénnek, s az „érzéketlen test” csakis az Ātman hatására lélegzik, érez, lát, hall és gondol, maga az Ātman azonban nem rendelkezik érzékszervekkel, s nem tekinthető az ezeket éltető, testből testbe költöző lélekszíkranak sem. Az Ātman határtalan, rezdületlen, kristálytisztá tudatosság, mely *egyszerre transzcendens és immanens*. Egyrészt érintetlen a mindenség változásaitól, és így szemlélője csupán azoknak, másrészt pedig, azonos lévén a mindenütt jelen lévő Brahmannal, nem csak az egyént hatja át, hanem az egész megnyilvánult mindenség sokféleségét:

„Az, ami e finomság, az a mindenség esszenciája; az a Valóság, az az Önvaló: az vagy te is, Śvetaketu.”⁴⁵

„Ez a Brahman az, amelynél nincsen korábbi, nincsen további, amelynek nincs belseje, amelyen kívül nincs semmi se; a Brahman pedig ez az Önvaló, mindenek tapasztalója. Így hangzik a tanítás.”⁴⁶

Az Upanisadokban számos, hol panteisztikus, hol teopanisztikus, hol pedig kifejezetten monisztikus „ízű” példát és hasonlatot találhatunk annak illusztrálására, hogy e végső princípium nem csupán forrása és esszenciája a megnyilvánult mindenségnek, hanem egyúttal mindenütt jelenlévő, mint a vízben feloldott só és mindent átható, mint egy láthatatlan fonál.⁴⁷ Noha szemmel nem látható, mint a szétdarabolt fűgемagban lévő úr, mégis ő a minden jelenségben bennerejlő végső szubsztancia.⁴⁸ Minden dolgot megismerhetővé tesz, ám őt magát nem lehet megismerni.⁴⁹ A változó dolgokkal szemben változatlan, a kicsinél is kisebb és egyúttal nagyobb a legnagyobbánál.⁵⁰ Ő maga a minden.⁵¹ Ez a felfoghatatlan végső valóság áthatja a minden-

44 Az Ātman eredetileg egy mindhárom személyben és nemben használatos visszaható névmás, mely az Upanisadok és a rájuk épülő vedānta bölcsélet nyelvében egyfajta „végső önmagam” jelentést kapott. Ezt az angol és német fordítások gyakran a self, illetve a das Selbst szóval szokták visszaadni. A self-re sajnos nincs igazán megfelelő magyar szó. Mivel a lélek gyakran a pszichés tartalmakat jelöli, a szellem pedig az értelemre utalhat – és az Ātman hangsúlyozottan különbözik ezektől –, egyiket sem igazán szerencsés használni. Az „önmaga” felettébb semmitmondó, az „én” vagy esetleg „Én” pedig teljesen félrevezető. Legjobban talán a Baktay Ervin által alkotott (és mára valamelyest elterjedté vált) „Önvaló” szó fejezi ki az Ātman lényegét, amennyiben valami olyasmit jelölt, ami csak önmagával azonos, ugyanakkor abszolút értelemben is valóság.

45 „sa ya ešo 'nimā aitađātmyam idaṃ sarvaṃ, tat satyaṃ, sa ātmā: tat tvam asi, śvetaketo.” Az Upanisadok talán leghíresebb mondata kilencszer ismétlődik a Chāndogya Upanisadban (6.8.7-6.16.3).

46 „tad etad brahmāpūrvam, anaparam, anantaram, abāhyam; ayam ātmā brahma, sarvānubhūh, ity anuśāsanam” - A BU 2.5. fejezetét képező híres méz-tanítás zárószavai ezek. (BU 2.5.19.)

47 A BU 3.6-8. szakaszában, a Yājñavalkya és a Janaka király udvarában összesereglett bölcsek közötti híres papi vita egyik fő motívuma ez.

48 ChU 6.12.

49 BU 4.5.15.

50 ŚvU 3. 20.

51 „Mindez bizony a Brahman” - sarvaṃ khalvidaṃ brahma (ChU 3.14.1), illetve: „Mindaz, ami van, maga az Ātman; mindaz, ami van, maga a Brahman.” – ātmaivedaṃ sarvaṃ, brahmaivedaṃ sarvaṃ (Nṛsiṃhottarātāpanīya Upanisad, 7.)

séget, forrása, fenntartója és végcélja minden teremtménynek, ugyanakkor tökéletesen transzcendens is hozzájuk képest: „Teljes Az [a Brahman], teljes ez [a megnyilvánult világ]. A teljességből teljesség emelkedik ki, s a teljességből teljességet elvéve, ami marad: maga a teljesség.”⁵²

A Dakṣiṇāmūrti-himnuszban ez a rendkívül absztrakt transzcendencia-kép kézzelfoghatóbb módon jelenik meg. Egy istenalak tárul elénk, ám a versben szereplő Dakṣiṇāmūrti alakja nem csupán egyes istenek (mint Śiva, Viṣṇu) formájához, megjelenéséhez, szokásaihoz, mitológiájához nem köthető, hanem egyáltalán semmiféle istenalakhoz nem kapcsolható: az istenséget csak azért mutatja fel a költő, hogy az túlmutasson önmagán, és valami olyasmit jelöljön, amire szavakkal, koncepciókkal nem lehet rámutatni. Egyetlen szó sem hangzik el arról, hogy ez az istenség hogyan néz ki, mit csinál, milyen testtartásban van, miféle dolgokat tart a kezében, vagy éppen hány karja van, hogy milyen seregletek veszik körül, milyen mitológiai tettek, események kapcsolódnak személyéhez – a mūrti, a *forma*, a *személyes istenalak esz-köze csupán az amūrti, a formátlanság bemutatásának*, és ez a formátlan, névtelen, megnevezhetetlen és felmutathatatlan abszolút valóság az, amelyet a himnusz a mesterrel azonosított tanító istenség alakján keresztül megközelíteni és megmutatni próbál.

Mindaz, ugyanis, amit e tanköltemény az áldott mesterről és a magasztos Dakṣiṇāmūrtiról állít, nem más, mint az advaita vedānta bölcséletének az Önvalóra vonatkozó jól ismert tanítása. *Amit a költemény a mester alakjával azonosított Dakṣiṇāmūrtinak, Dakṣiṇāmūrti-Gurumūrtinak nevez, nem más, mint az advaita kettősség nélküli Önvalója.* Az egész himnusz voltaképpen ezt az egyetlen gondolatot fogalmazza meg: A forma, a Dakṣiṇāmūrti-Gurumūrti, amely felé a törekvő tanítványnak a refrénben megfogalmazott hódolata irányul, nem más, mint a formátlan, név és sajátságok nélküli, transzcendens Önvaló.

Az Isten felé való törekvés, illetve a tőle jövő tanítás – az a kegyelem, melynek révén feltárja önnön természetét –, egy névvel és formával rendelkező valakinek mutatja az isteni valóságot, ám a felébredés idején (prabodha-samaye) a törekvő számára világossá válik: az Úr, a mester és az Önvaló ugyanaz az egyetlen abszolút princípium, amelyre az összes versszak összes hasonlata vonatkozik, a kettősség nélküli Önvaló, mely a rávetülő mindenség szubsztrátuma (āśraya), s amely a felébredés idején kettősség nélküli önmagára ébred (1. vsz.), amely a világot megteremti (2. vsz.), amely a tanítás forrása, és amelyet e tanításból (tat tvam asi – te Az vagy) megismerve nincs visszatérés a létforgatagba (3. vsz.), amely az egyetlen tudatos princípiumként minden megismerést lehetővé tesz (4. vsz.), amely az Önvaló valóságát övező káprázat eloszlatója (5. vsz.), amely a mélyalvás idején is folytonosan megmaradó (6. vsz.), amely egyetlen permanens önmagam-princípiumként marad meg és tárulkozik

52 pūrṇam adah pūrṇam idam pūrṇāt pūrṇam udacyate | pūrṇasya pūrṇam ādāya pūrṇam evāvaśiṣyate || (BU 5.1.1., valamint a Śukla Yajurveda Upaniṣadjainak invokációs verseként is szerepel).

fel a kereső számára (7. vsz.), amely a világ látszatvalóságát a māyā káprázatának ereje révén ellentétpárookra tagolva látja (8. vsz.), s amelyen kívül nem létezik semmi más a vizsgálódó számára (9. vsz.).

Már a legkorábbi Upanisadokban megjelenik az a tanítás – és a későbbi szövegekben ez egyre jobban kidomborodik –, hogy az a végső princípium, melyre a bölcsek a lélek mélye felé forduló, introspektív vizsgálódás folyamán bukkantak, azonos azzal az elvvel, melyet a külső, tárgyi világ forrásaként és esszenciájaként neveztek meg: az, ami végső Önmagam, azonos a Brahmannal, azzal a titokzatos princípiummal, mely átszövi még azt a finom, éteri fonalat is, amelyből az egész megnyilvánult mindenséget s benne minden lényeket szötték.⁵³

Az advaita bölcselete e „nagy egyenlőséget” ragadja meg és teszi fő metafizikai alaptételévé: az Ātman, az Önvaló, illetve a Brahman, a „Világlélek” nem két különálló valóság, hanem egy és ugyanaz: a Brahman ez az Önvaló – ayam ātmā brahma, ahogyan a Māṇḍūkya Upanisad „nagy mondása” fogalmaz.⁵⁴ Az advaita iskola transzcendencia fogalma mellett erőteljesen személytelen irányba tolódik: Az, ami a legfelsőbb, túl van minden attribútumon, formán és a személyesség (és voltaképpen a személytelenség) minden elképzelhető sajátságán. A különböző formákban megjelent és imádott személyes Isten – a formával, sajátságokkal bíró abszolút (sākāra-saguṇa-brahman) – csupán egy arculata Annak a Legfelsőbbnek, melyről semmilyen pozitív kijelentést nem tehetünk, minden megállapításunk legfeljebb odáig futhat ki, hogy a formát, sajátságokat meghaladó abszolút (nirākāra-nirguṇa-brahman) „sem nem ez, sem nem az – neti, neti.”⁵⁵

Azonban, mint tanulmányában Jacqueline Hirst rámutat, Śaṅkara számos kommentárjában – különösen a Bhagavad Gītā-bhāṣyában – nem kezeli ilyen szigorúan a személyes és a minden sajátságon túli abszolút közötti distinkciót.⁵⁶ Úgy tűnik, késői követőivel ellentétben Śaṅkara számára még nem merevedett dogmává, hogy a személyes Isten pusztán a māyā innenső oldalára eső, ontológiaiilag lefokozott státusú létező, ki az empirikus (vyāvahārika) világban ténykedik, míg a nirguṇa Brahman a legfelsőbb valóság birodalmába tartozik, s túl van minden cselekvésen. Az Īśvara vagy Parameśvara (Úr, legfelsőbb Úr) szavakat is voltaképpen a Parabrahman, a legfelsőbb Brahman terminussal azonos értelemben használja.⁵⁷ Az Úr imádata pedig olyan út, mely – a formán túllépve – a végső kettősség nélküliség realizációjához vezethet, így a végső, megvilágosító tudás legfőbb előkészítőjének szerepét tölti be.

53 Ld. pl.: BU 3.8.11.; USP 13.21.

54 MU 2.

55 BU 4.5.15; 3.9.26; 4.2.4; 4.4.22.

56 Hirst, Jacqueline Gaynor Suthren: *The Role of Bhakti in Śaṅkara's Vedānta*. In: Karel Werner (ed.) *Love Divine*. Durham Indological Series No.3., Richmond, 1993. különösen 128-131. és 139-141.

57 Hirst: *The Role of Bhakti in Śaṅkara's Vedānta*, 128.

A Dakṣiṇāmūrti-stotra is így, éppen a forma felől közelíti meg a formátlant, s az istenalak illetően szerepeltetésének célja a *lélekvezetés*. A forma (mūrti) révén bemutatott formátlanság (amūrti) a tanítványt szólítja meg, mégpedig mindenekelőtt azt a haladó tanítványt, akinek számára az Isten iránti áhítat nem cél, de még csak nem is eszköz, hanem kiindulópont ahhoz, hogy megtegye a végső, nagy lépést, s minden formán túl felismerje a sajátságok nélküli (nirguṇa) Brahman valóságát. Az a végső lényegiség tehát, melyet a himnusz Dakṣiṇāmūrtinak nevez, s aki a himnuszban a felébredés minden „aspektusában” bemutatásra kerül, nem csupán mint Isten, mester és Önvaló, hanem mint a látszólag tévelygő lélek (8. vsz.), mint az önmagára ébredő Önvaló (1. vsz.), mint az Önvalót megismertként Önvalóvá lett mester, ki felébreszti a tévelygőt (3. 5. vsz.), mint a megvilágosító tudás, mely azonos a valósággal (3. vsz.), mint az Öntermészetét feltáró Önvaló (7. vsz.), mint maga a mindenség teremtetője (2. vszk.), mint maga a tiszta tudat (4. vsz.) és mint az egész mindenség végső szubsztrátuma, mely egyúttal magában is hordozza a mindenséget (1. vsz.) – *egy és ugyanazon* lényegiség. A Dakṣiṇāmūrti formájával jelölt valóság totalitásában olvad fel tehát a világ, az individuum, az Ātman, a saṅguṇa és a nirguṇa Brahman, valamint az a végső tudás, melyben e mindenek feletti Ātman-Brahman megismerése az akként való léttel azonos.

6. A megszabadulás természete

A teista vedānta-irányzatoknál Isten megismerése nem feltétlenül azonos az üdvösséggel, a létforgatagból való megszabadulással (egy a számos kegyelem közül), ellenben annak az advaita nézetnek, hogy a Brahman megismerése az akként való léttel azonos, egyenes következménye, hogy *a Brahman megismerése egyúttal maga az üdvösség*. Ez a megváltó tudás maga a megszabadulás, a szenvedésekkel teli világi lét meghaladása. A Brahman megismerése ezért minden vallási tanítás és misztikus törekvés célja, a spirituális tapasztalás csúcса, mely a vallási élmények összes lehetséges formáját túlhaladja. Ezt az advaita a legmagasztosabb lelki célnak és általában véve is a legfőbb jónak tartja: „Az ember célja pedig a Brahma[n] megértése, hiszen ez pusztít el minden nyomorúságot – kezdve a tudatlanságon, mely a létforgatag csírája.”⁵⁸

Fontos azonban hangsúlyozni, hogy az *advaita exegetika* – főként Gauḍapāda Māṇḍūkya-kārikájának nyomán – az Önvaló-princípium *abszolút transzcendenciáját hangsúlyozza, annak minden immanenciától radikálisan elválasztott arculatát domborítja ki*. Háttérbe szorul az Önvaló (ezernyi fejű, lábú, karú, arcú, minden lény szívében benne levő) mindent átható, mindenütt jelenlévő mivolta, s az Önvaló mint mindeneken túli, megismerhetetlen, elgondolhatatlan, minden viszonyon túl lévő, a re-

58 BSBh 1.1.1. Ruzsa: *Sankara: A Brahma-szútra magyarázata*, 32.

latív világgal teljes mértékben szembeállított abszolút valóság jelenik meg. E radikális transzcendencia klasszikus megfogalmazása a Māṇḍūkya Upaniṣad gyakran idézett verse:

„Nem tudatos befelé, nem tudatos kifelé, s nem is mindkét felé tudatos. Nem pusztá tudat-tömeg, nem tudatos, sem nem nem-tudatos; láthatatlan, túl van az empirikus viszonyokon, megragadhatatlan, jegyek nélküli, elgondolhatatlan, leírhatatlan; az egyetlen lélekfogalom veleje, a megnyilvánult világ elnyugvása. Békés, áldott és ketősség nélküli. Ezt tartják a Negyediknek, ez az Önvaló, ezt kell megismerni.”⁵⁹

A versben óriási paradoxon feszül, hiszen hogyan lehet elérni azt, ami elérhetetlen? Miként szólíthat fel egy tanítás arra, hogy az ember megismerje azt, ami megragadhatatlan, elgondolhatatlan, túl van minden viszonyon, s még tudatnak vagy nem-tudatnak vagy egyáltalán semminek nem nevezhető? És egyáltalán: miként mondhatjuk valamire, amit tulajdonképpen el sem lehet érni, hogy az a „legfőbb jó” (niḥśreyasa)⁶⁰? Úgy tűnik, e transzcendenciát, mely természetétől fogva megnyilvánulatlan, végtelen, romolhatatlan, örökkévaló, abszolút és osztatlan homogén egység, áthidalhatatlan szakadék választja el a megnyilvánult, véges, pusztulásnak, időbeliségnek, viszonylagosságnak kitett, végtelenül sokféle világtól. Ám ha ekkora éket verünk transzcendencia és immanencia közé, azzal veszélybe kerül még magának az üdvösségnek is a lehetősége.

Láthatjuk, e szélesen tátongó „metafizikai szakadék” léte alapvetően megkérdőjelezi nem csupán a legfelsőbb valóság megismerhetőségét, hanem – mivel az advaita a kettőt azonosnak tartja – a létforgatagból való megszabadulást is, mely tulajdonképpen az üdvösséget jelenti a lélek számára. E kérdés mellé felsorakozik még a szóba foghatóság problémája is, hiszen úgy tűnik: a Brahmant, melyet sem a szavak, sem az elme nem képes elérni,⁶¹ nem csupán megismerni, elérni lehetetlen, hanem megismertetni, rámutatni, hozzá elvezetni vagy elérhetőségével kapcsolatban bármiféle releváns útmutatást adni sem lehetséges. Mindaz a tanítás, mely úgy mond a Brahmant hivatott tanítani, csupán útjelző a kereső számára (mint a Holdra mutató ujj), ám magáról a Brahmanról már nem képes pozitív állításokat mondani.

Az advaita felfogása szerint a transzcendenciát és az immanenciát elválasztó szakadékot az immanencia felől ugyanúgy semmiféle törekvés nem képes áthidalni, ahogyan „a sötétség sem lehet a sötétség eloszlatójává.”⁶² Śāṅkara nem győzi ismételni, hogy a Brahmanhoz nem vezet el a cselekvés semmiféle formája, sem a Śāṅkara

59 nāntahprajñam na bahiṣprajñam nobhayatahprajñam na prajñānaghanam na prajñam nāprajñam adṛṣṭam avyavahāryam agrāhyam alakṣaṇam acintyam avyapadeśyam ekātma-pratyaya-sāraṁ prapañcopaśaṁ śāntaṁ śivaṁ advaitaṁ caturthaṁ manyante sa ātmā sa vijñeyaḥ (MU. 7.)

60 Ld. BSBh I.1.1. Ruzsa: *Sankara: A Brahma-szútra magyarázata*, 29., ill. USP 1.5.

61 „A honnét a szavak az elmével együtt visszatérnek, lévén, hogy képtelenek megragadni” – yato vāco nivartante aprāpya manasā saha (TaiU 2.4 és 2.9.)

62 Śāṅkara kommentárja a BhG 18.66-hoz. (In: Gambhirananda, Swami (transl.): *Bhagavad Gītā with the Commentary of Śāṅkarācārya*. Delhi, 2000. 743.)

által leghevesebben támadott áldozati ritualizmus, sem pedig bármiféle vezeklés, tanulás és vallási-szellemi gyakorlat (sādhana). Míg más rendszerek azt tanítják, hogy erényes, megtisztult tettekkel elérheti az ember a megváltást (mely annak az eredménye, hogy a lélek valahogy elvesztett egy kegyelemmel teli állapotot), az advaita kiktart amellet, hogy a létforgatag mechanizmusa rájuk is hatással van: a tiszta cselekedetek ugyanúgy a létforgatagban tartanak, mint a tisztátalanok, ezért ugyanúgy nem érnek semmit sem. s még a cselekvéstől való teljes tartózkodás sem vezet sehová, hiszen az is a cselekvés egy fajtája.⁶³

Továbbá, érvel Śaṅkara, minden cselekvés eredménye kezdettel rendelkező (akkor jön létre, amikor az őt létrehozó cselekedet véget ér), az Önvalónak, saját lényegi természetünknek ezzel szemben nincsen sem kezdete, sem vége, lévén, hogy örökkévaló. Ezért a megszabadulás, a mokṣa egy kiérdemelt jobb, tökéletesebb valóság sem lehet, melyet erényes cselekedeteink vagy misztikus törekvésünk révén érünk el. Hiszen ha a mokṣa egy korlátlan, örök és abszolút valami, hogyan lehet egy korlátozott, időbe vetett és függő cselekvés eredménye? Nem lehetséges tehát, hogy egy ontológiailag alacsonyabb rendű ok, a cselekvés, eredménye egy ontológiailag magasabb (sőt ilyen értelemben véve abszolút pozíciót elfoglaló) okozat, a mokṣa, legyen. A megszabadulás így semmiféle cselekvésre rákövetkezőként nem jöhet létre, hisz minden cselekedet függő, korlátozott és időbe vetett. Mint a Brahma-sūtra-bhāṣyában Śaṅkara is írja:

„Így hát ama Brahmant, aminek vizsgálatába belefogtunk – ha őt egy tan a teendőnek alárendelve kezelné, és ha így azt állítaná, hogy ezen teendő eredményezi majd a megszabadulást: az örök sem lenne. Ha ez így állna, abból az következne, hogy a megszabadulás a cselekmények fentebb mondott nem-örök gyümölcsei közül az egyik kiemelkedő. Ám a megszabadulást mindenki, aki hirdeti, öröknek tartja; így nem helyes, ha a Brahmanról azt tartják, hogy alá van rendelve a teendőnek.”⁶⁴ [...] „Így hát a Brahman megismerése nem függ az ember tevékenységétől... Mivel tehát a Brahman ilyen, lehetetlen bármiféle érvelés alapján akár őt, akár a megismerését valamely megteendőre rákövetkezőnek tekinteni.”⁶⁵ [...] Ezért hát lehetetlen, hogy bármiféle cselekvésnek (egyes-egyedül a tudást kivéve) akár csak az illata is elérjen ide.”⁶⁶

A megszabadulás, a mokṣa ugyanis az advaita tanítás szerint nem valamely másik (a jelenlegihez képes módosult) állapot, nem egy elérendő cél vagy jövőbeni eredmény (mint az áldozatok gyümölcse)⁶⁷, hanem egy eleve adott valóság – önmagunk, Ātmanunk eleve adott valósága –, amelyet *éppen azért nem lehet elérni, mert már*

63 Ld. BhG 3.5-6.

64 BSBh, I.1.4., Ruzsa: *Saṅkara: A Brahma-szútra magyarázata*, 48.

65 BSBh I.1.4, uo. p. 51.

66 BSBh I.1.4, uo. p. 55.

67 Ld. BSBh I.1.1., uo., p. 29-30.

eleve adott, s mindig is ilyenformán volt, van és lesz. Ebből pedig az következik, hogy noha nem vagyunk tudatában, de alapja annak a valóságnak és tudatosságnak, amelyben élünk, nem pedig egy másfajta – módosult – tudatosság. Az advaitában kedvelt hasonlattal élve: az Önvaló transzcendens valósága egyáltalán nincs messze tőlünk, hanem olyan nyilvánvaló, mint az āmalaka gyümölcs az ember tenyerén. Az egyetlen probléma vele, hogy az ember nem látja, mert tévesen egy illuzórikus énképpzel vagy – még tévesebb módon – egy testtel azonosítja magát. Így a śāṅkarai felfogás szerint a megszabadulás „eléréséhez” nem kell megváltozni, megtisztulni vagy valahová, egy másik (mennyei) világba eljutni. A megszabadulás nem kíván pozitív (azaz más valamit létrehozó) változást az emberben, nem egy folyamat vége, nem eredmény, nem kiérdemelt jutalom – nincs kezdete, nincs vége, nincs fokozata. A megszabadulás megismerése, megtapasztalása, valamint az akként való létezés sem jövőbeli,⁶⁸ hanem már eleve akként léteünk (az vagyunk), azt tapasztaljuk, azt ismerjük – voltaképpen, tanítja az advaita, már megszabadultak vagyunk (ahogy mindig is azok voltunk és leszünk) csak nem tudunk róla, s e *nemtudás* (avidyā) az oka annak, hogy a létforgatag létezik; e nemtudás terméke az egész világ, és benne a mi váltakozó szenvedéssel és örömmel bíró helyzetünk.⁶⁹

Ezért, vonja le a végkövetkeztetést Śāṅkara, a Brahmant voltaképpen *nem lehet elérni, hanem csak felismerni* mint eleve adott valóságot. Ez a *ráébredésként értelmezett tudás* (jñāna) – és nem a cselekvés valamilyen formája – jelenti az advaita szerint a Brahman „elérésének” egyetlen módját.⁷⁰

Ezen a ponton lép be az advaita metafizikájába a misztika: e tudás nem egy ismeret elsajátítása vagy megértése révén jön létre, hanem meghalad minden konvencionális ismeretet vagy empirikus tapasztalást. E közvetlen megtapasztalást (anubhava) vagy „színről-színre látást” (sākṣāt-karaṇa)⁷¹ olyan misztikus-intuitív tapasztalásnak tartják, melynek során érvényét veszti az ismeretszerzés korábban tapasztalt egyetlen módja, nevezetesen az, hogy egy megismerő alany a megismerés folyamata révén ismeretet szerez egy megismerendő tárgyról. Alany, tárgy és folyamat eggyé olvad, s a megismerés a tiszta Léttel lesz egyenlő. Ekkor – s ez az advaita üdvtanának kulcsmomentuma – a megismerő szubjektum önlényegével azonos valóságként éli meg a minden jelenség romolhatatlan szubsztrátumának osztatlan egységét: „csakis saját, kettősség nélküli Önvalóját tapasztalja.”⁷² Törekvésének célja, a transzcendens Önvaló, mely korábban elkülönült *tárgyként* jelent meg tudatában, most megszűnik tárgynak lenni. Az Ātman-Brahman transzcendenciája minden *töredékességet* levetve jelenik meg, nem egy elkülönült dologként, mely a lélek legmélyén, a szív titkos

68 Ld. BSBh 1.1.1. Ruzsa: *Sankara: A Brahma-szútra magyarázata*, 29-30.

69 USP 1.5.

70 USG 1.1.; BSBh 1.4.4. Ruzsa: *Sankara: A Brahma-szútra magyarázata*, 55.

71 DS 1c és 3c

72 DS 1c

üregében avagy a legfelsőbb égben (parame vyoman)⁷³ lakozik, hanem a létezés teljességeként, abszolút totalitásként, melyben érvényüket veszítik az olyan koncepciók, mint a külső és a belső, az alany és a tárgy vagy az itt és az ott. Még az eggyé válásnak sincs értelme abban a tapasztalásban, ahol nincsen semmi *más*.⁷⁴ „Mert ahol az ember nem egy másvalamit lát, nem egy másvalamit hall, nem egy másvalamit ismer meg – az a határtalan [Brahman].”⁷⁵

Az „Én a Brahman vagyok” felismerése ezért semmi esetre sem annak értelmi belátása vagy fogalmi megragadása, hogy ami én vagyok, az azonos azzal a valamivel, amit Brahmannak nevezünk. Nyugati fülnek szokatlanul hangzik, de az advaita pszichológiája – hasonlóan számos más ind bölcselethez – nem csupán elfogadja azt, hogy létezhet önmagában való, tárgy nélküli, abszolút tiszta tudat, mely megelőz mindenféle reflexivitást és tárgytudatot, de egyenest a vallási-misztikus törekvés csúcspontjának tekinti ennek közvetlen megtapasztalását, és az üdvösséggel azonosnak annak realizációját, hogy nem „a test, az életerő, az érzékszervek vagy a pillanatnyi értelem”⁷⁶ jelentik az ember valódi önazonosságát, hanem ez az önmagában és önmagáért való, *minden tárgyi és tudati objektumtól különböző differenciálatlan tudatosság*, melyre nincs befolyással semmi.⁷⁷

A tiszta tudatosság megélését pedig a már előbb idézett Māṇḍūkya Upaniṣad egy jól definiált tudatállapotnak nevezi.⁷⁸ Ez a turīya,⁷⁹ az ébrenlét, az álom és a mélyalvás (viśva, taijasa és prājña) melletti negyedik fő tudatállapot (avasthā), mely a meg-

73 Ld. pl. TaiU 2.1.

74 Śaṅkara filozófiájának egy gyakori „vulgáértelmezése” szerint Śaṅkara számára a lélek üdvössége a Brahmannal való eggyé válást vagy a Brahmanba való beleolvadást jelenti. Ez azonban nincs így. Már a BS 1.4.20-22. alapján is láthatjuk, hogy az Upaniṣad-értelmezőknek legalább három, igen régi gyökerű iskolája létezett azzal kapcsolatban, hogy az üdvösség – a megszabadulás – után mi történik az egyéni lélekkel. A BSBh-ban Śaṅkara nem fogadja el sem Āśmarathya pozícióját (a lélek és a Brahman kapcsolata egyszerre egység és azonosság, mint azt a tűz és a szikrák példája illusztrálja), sem Auḍulomi tanítását (a lélek és a Brahman azonossága csupán a megszabadulás és a fizikai halál után következik be, ahogyan a folyó a tengerbe ömölve eggyé válik a tengerrel). Śaṅkara – és ezen a ponton a BS is – Kāśakṛtsna mellett tesz le a voksot, aki szerint a Brahman mindenfajta változás nélkül jelenik meg egyéni lélekként, így az egyénnek semmiféle változáson nem kell átmennie – semmivel nem válik eggyé, sehová nem olvad be –, elegendő csupán *felismernie már meglevő azonosságát* a Brahmannal.

75 „yatra nānyat paśyati, nānyac chṛnoti, nānyad vijānāti – sa bhūmā” (ChU 7.24.1., de ugyanezt a gondolatot ragadja meg a Yājñavalkya-Maitreyī párbeszéd vége is, ld. BU 2.4.14., 4.5.15.) [A bhūman, eredetileg „föld, világ, mindenség” szó gyakran szerepel „a Brahman” értelemben. (Ld. USP 9.9.; USG 1.6. Mayeda az előbbi helyen „infinite”-nek fordítja, az utóbbi helyütt „fullness”-nek, Radhakrishnan a ChU 7.23-ban és 7.24-ben szintén „infinite”-nek.) A BS 1.3.8-ban és a hozzá írt kommentárban Śaṅkara is a Brahmant érti rajta.]

76 Ld. DS 5a-b

77 Ld. pl. USP 10.2, 10.5.; 11.3-4, 6.

78 Ld. a MU fentebb idézett 7. versének végaszavait: „Ezt tartják a Negyediknek, ez az Önvaló, ezt kell megismerni.”

79 Másként turya vagy caturtha; mindegyik jelentése az, hogy „negyedik.”

előző három relatív és mindig változó tudatállapottal szemben abszolút és örökké változatlan. Az advaita felfogása szerint ez húzódik meg minden tudatállapot hátterében, s noha a hétköznapi tapasztalás során rejtve marad, a tudatban egyedül ez az, amelyet állandónak nevezhetünk, s ez biztosítja, hogy a három váltakozva megjelenő relatív tudatállapot folytonossággént jelenjék meg, illetve azt, hogy bármily állapot következzen egymásra, abból mindig egységes „én”-ként tudjunk magunkra utalni. A turīya így voltaképpen nem is a tudat egyik állapota – abban az értelemben legalábbis, hogy nem egy olyan állapot, melybe a tudatosság hol belép, hol pedig kilép belőle. Nem a tudatosság egy modusa a turīya, hanem magának a tudatnak az „alapállapota”, a minden modifikáció nélküli tiszta tudat, mely lehetővé teszi a relatív tudatállapotok megjelenését és működését, azok szubsztrátumául szolgál, ugyanakkor tőlük örökké érintetlenül, önnön teljességében semmiféle csorbát nem szenvedve marad meg saját természetében. Ezért a turīya nem *túl* van a relatív tudatállapotokon, hanem éppen hogy azok legközvetlenebb, a szubjektum esszenciális valóságához legközelebb eső aspektusa, melynek közvetlenségét és nyilvánvalóságát az avidyā takarja el a szubjektum elől.

Érdekes módon, azzal kapcsolatban, hogy ez a megvilágosító felismerés *közvetlenül mire rá következik be*, hogy miként lehet beleilleszteni egy folyamatba vagy oksági láncolatba, hogy mi az az impulzus, amely a meg nem világosodottságból a megvilágosodottságba, a relatív tudatállapotokból a turīyába, a tévtudásból a tudásba emel, vagy hogy mi az, ami a tévtudást közvetlenül megszünteti, és amit így az Önvaló-felismerés közvetlen kiváltó okának nevezhetünk, nincs az advaitának dogmatikus érvényű tanítása. Általánosan elfogadott tétel azonban, hogy voltaképpen nincs pozitív ok: a tudás önmagától ragyog fel az avidyā lehántásának eredményeként, s amikor a tanítvány éretté válik, nincs szükség semmilyen más, külső instrumentumra, hogy megismertesse az Önvaló valóságát. Az Önvaló úgymond fény, mely saját magát ragyogja be, ezért *az Önvaló megismerése egyenlő az Önvalóként való létezéssel*, azzal az állapottal, ahol lét és megismerés tökéletesen egybeesik. Az Önvaló megismerését semmilyen külső cselekvés nem hozhatja létre; az Önvaló csak *mintegy önmagától felragyog az éretté vált törekvő számára*. Ekkor pedig, e mindenfajta szubjektum-objektum relációt transzcendáló misztikus tapasztalásban, a turīyában, minden cselekvéssel egyetemben egyszerűen maga a törekvés válik értelmetlenné, hiszen nem marad senki, aki egy *másik valamire* törhetne.

A Dakṣiṇāmūrti-himnuszban az Önvalójában elmerült Dakṣiṇāmūrti az, aki a valóság e spontánul feltárulkozó természetének emblematisztikus alakjává lesz, amint „megvilágosítja az oltalomért hozzá folyamodókat”⁸⁰, „eloszlatja a māyā erejének játéka által létrehozott hatalmas tévtudást”⁸¹. és „önmagát [vagyis az Önvalót] az áldott

80 DS 3b

81 DS 5c

kéztartás révén felfedi.”⁸² A megvilágosítás pedig a tévtudásból fakadó sokaság (téves) tapasztalásának elosztatásával, a „másvalami” negációjával jön létre, mely nem csak a tárgyi empiria valóságát számolja fel, hanem egyúttal az azt individuális léleként megtapasztaló, elkülönült szubjektum valóságát is. Ismételten csak: Nem az ego (ahamkāra) mondja azt, hogy aham brahmāsmi – „én a Brahman vagyok”, hanem a Brahman élményével eltelt, Brahman-Önmagára eszmélt, a Brahman megismerése által Brahmánná lett szubjektum, melyben nyoma sincs az egoitásnak. Nem marad más, mint a kettősség nélküli Önvaló, melynek totalitása minden másvalamit magába olvaszt, így rajta „mint legfelsőbbön és mindent áthatón kívül a vizsgálódó számára nem létezik semmi más.”⁸³

A sarvātmavam doktrínájának csúcspontjaként értelmezhető 9. vers az egész himnusz összegzéseként még újból megkísérli felvázolni az Önvaló létteljességének különböző aspektusait. E szerint egyrészt az Önvaló az, amely – saját káprázaterejénél (māyā-śakti) fogva – úgy jelenik meg, mint ez az egész „mozgó és mozdulatlan (carācara) mindenség”,⁸⁴ másrészt a mindent átható (vibhū) Önvaló az, amely immanens módon benne van mindenben, mint belső irányító (antaryāmin), harmadrészt pedig mint Legfelsőbb (paraḥ), a relatív valóságtól tökéletesen érintetlen, abszolút transzcendencia, az Önvaló abszolút mértékben túl van a világon. Az Önvaló a minden, az Önvaló mindent átható és a mindeneket belülről kormányzó Isten, az Önvaló a mindenek feletti transzcendencia. E három aspektust „megszüntette megörzi” aztán a c sorban az Önvalóról szóló végső megnyilatkozás: a törekvő bárhol is keresne *valami mást*, nem talál, mert yasmāt nānyat kiṃcana vidyate – „rajta kívül nincsen más.”

7. Adhyāsa-vāda: a tükörben lévő város és a rávetítés-tan

Milyen viszonyban van ez a misztikus tapasztalás az empirikus világmegismeréssel? Ha csak a Brahman létezik és minden egy, honnét a teremtet világ s benne a létezők végtelen sokfélesége? Ezt az ellentmondást, mely az Önvaló és az empirikus valóság tapasztalata között feszül, kísérel meg feloldani a śaṅkarai advaita talán legfontosabb tanítása, a *rāvetítés tana* (adhyāsa-vāda), amely – hasonlóan a Brahma-sūtra-bhāṣya híres bevezetéséhez – a Dakṣiṇāmūrti-himnuszban is az egész gondolatmenet bevezetőjeként szolgál, s amelyet az első versszak tükör metaforája jelenít meg.

Az, hogy az egység helyett sokaságot tapasztalunk, egy kezdet nélküli, azaz minden további okra visszavezethetetlen tévedésből fakad, mondja Śaṅkara, melyet a

82 DS 7c

83 DS 9c

84 DS 9b

legtöbbször a tévtudás vagy nemtudás (avidyā) terminussal illet.⁸⁵ Ez az oka annak, hogy egy hibás kogníció révén az egyik dolog a másiknak tűnik. Különösképpen a tudatosság tárgyának tulajdonságait vagyunk hajlamosak rávetíteni annak szubjektumára és vice versa. Így tehát önmagunkat, mint a tudatosság székhelyét, nem a Brahmannal azonosítjuk, az egyetlen valóban tudatos princípiummal – mely maga a tudatosság –, hanem mindenfajta járulékkal (upādhival), úgymint az elmével, az érzékekkel, a testtel és egyebekkel, melyek csupán rávetülnek a tudatosság valódi székhelyére.⁸⁶ Ugyanilyen korlátozó járulék az egoitás is, ám az ego az Ātmannak, lényegi önmagunknak csak mintegy visszfénye. Mégis, az Ātman (én magam) szót használjuk rá, így összekeverjük az Önvalót az egóval, olyan valamit vetítve az Ātmanra, ami nem ő maga.⁸⁷ Ebből a téves önazonosításból származik aztán a lélek azon tévképzete, hogy ő maga a cselekvő, az örömet vagy szenvedést tapasztaló, noha valójában egyik sem ő. És ez az oka annak, hogy a születés, a halál, a boldogság, a szenvedés uralma alá kerül, azaz a létforgataghoz, a saṃsārához lesz kötve.

A rávetítést az advaitában számos hasonlat hivatott illusztrálni, s közelebb hozni az egység sokságként való megjelenésének szavakban elmondhatatlan misztériumát. Legismertebb talán az, amikor a félhomályban az út mellett heverő kötélcsomót kigyónak véljük, avagy amikor a tengerparton csillogó gyöngyragylóról tévesen azt hisszük, hogy egy ezüstpénz. A tükör vagy tükröződés metaforák talán valamivel ritkábban használtak,⁸⁸ ám sokkal komplexebbek, hiszen nem csak azt magyarázzák, hogy miként keverünk össze egy dologgal valami mást, hanem azt is, hogy ennek következtében a tulajdonságok nélküli, osztatlan Brahman hogyan jelenik meg mint a sokféleség világa (melyet az ind mitológiában gyakran egy város szimbolizál, vagy éppen három, ha a „hármasság világról” van szó – ezért e helyütt ez a szokatlan kép). és ez milyen módon érinti a kettő kapcsolatát. Így például arra mutatnak rá, hogy ahogyan a Nap fénye milliányi fényszikraként verődik vissza a tenger vagy egy tó hullámainról, úgy jelenik meg az egyetlen Önvaló is a lények végtelen sokaságaként.⁸⁹ Vagy ahogyan az embert, akinek a képe megjelenik a tükörben, semmiképpen sem befolyásolja e tükröződés, úgy az Önvalót sem érinti, ahogy az egyéni lelkek megjelennek, mint a legfelsőbb Önvaló „tükröződései” (ābhāsák).⁹⁰

A teremtéshez éppen ezért az advaita nem úgy közelít, mintha az egy valós létrehozás volna, hanem csupán a látszólagos teremtés értelmében fogja fel.⁹¹ Nem törté-

85 Az avidyā gyakori magyar fordítása még a „tudatlanság.”

86 ld. BSBh Bevezetés, Ruzsa: *Sankara: A Brahma-szútra magyarázata*, 25-28.

87 USP 18.30.

88 ld. pl. BSBh 3.2.11.21.; USP 12.6. (az USP további tükör metaforáiról a ld. 102. és 103. jegyzeteket); illetve a BU 1.4.7. kommentárját.

89 ld. USP 14.33., 17.26., 17.34.

90 USP 18.30-43.; 18.63-64.

91 Ezen a ponton fontos megemlíteni, hogy még a buddhista hatásokat legjobban mutató advaita összöveg, a Gaudapāda-kārikā sem tagadja azt a nyilvánvaló tény, hogy a látszatok világát kauzális kapcsolatok határozzák meg. A világ létrejön, mint ahogy az álmok megjelennek, ám ez a létrejövés

nik sem kiáramlás (sr̥ṣṭi), sem valamiféle transzformáció (pariṇāma); a teremtett világ csupán az Önvaló, a tiszta tudat tükrének horizontjára rávetülő káprázat vagy varázslat: māyā. Hasonló ahhoz, ahogyan egy varázsló vagy illuzionista (māyāvin), esetleg egy természetfeletti, hipnotikus erővel bíró jögi megteremti a környezetét elbűvölő káprázatot, s egy semmiből előtűnő elefánt hátán látszólag körbeüget a színpadon, vagy a híres „kötéltrükk” egy változatát játssza el: fegyverekkel a kezében felmászik a levegőbe, eltűnik, majd dulakodás hangja hallatszik, s ő darabokra szabdálva aláhull, és amikor egész káprázat szertefoszlik, a megdöbbenet nézősereg látja, hogy ismét épen és egészségesen áll.⁹² Mindez a látványosság becsapja ugyan a nézők seregetét, ám őt magát, a káprázat létrehozóját sohasem. A varázsló egész idő alatt, miközben a nézők az elefántháton lovaglást vagy a kötéltrükköt látják, ott áll mozdulatlanul, s az általa megidézett káprázat egy pillanatra sem csapja be.⁹³

Ugyanígy, a tiszta tudat, az Önvaló sem érintett egy pillanatra sem „a káprázat erejének játéka által létrehozott hatalmas tévtudás”⁹⁴ avagy „a māyā alkotta, tér és idő felöltéséből származó”⁹⁵ megnyilvánult sokaságra bomló („tarkasággal tarkává tett”⁹⁶) világmindenség változásaitól. Noha úgy látszik, mintha megjelenne a testben, az életerőben, az érzékszervekben vagy az értelemben, illetve a különböző relatív tudatállapotokban, ám valójában, ahogyan nem létezik sem elefánt, sem annak lovasa, csak a tőlük különböző varázsló áll ott, úgy a „nem korlátozott látású ember számára” nem létezik sem az életerő, sem minden egyéb korlátozó járulék, csak a tiszta tudat, az Önvaló osztatlan valósága.⁹⁷

végso soron nem egy teremtő aktus, hanem téves képzetkonstrukciók (vikalpák) és a tudatlanság vagy a māyā eredménye. Szó sincs tehát az advaita esetében semmiféle nihilizmusról, különösen nem Śāṅkara esetében, aki tovább finomítja Gauḍapāda tanítását. Ő már nem csak az abszolút valós (sat) és az abszolút értelemben valótlán (asat) valóság között tesz különbséget, hanem elfogadja, hogy a rávetítés valósága is a valóságosság bizonyos fokával rendelkezzék, így az nem is abszolút valós és nem is abszolút valótlán, hanem a kettő közötti, sat-asat.

92 Śāṅkara kommentárja a GK 7. kárikájához (Subrahmanyashastri, S. (ed.): *Shri Shankarabhagavatpada's Upanisadbhasyam*. Volume I, Mount Abu-Varanasi, 1971. 233.)

93 Az Önvalón avagy a Brahmanon „belül” létező világmindenség toposza az ind bölcelet igen korai időszakára nyúlik vissza: már a TaiB gondolatvilágában is megjelenik (TaiB 2.8.8.; idézi Harshananda: *Śrī Śaṅkarācārya's Duṣṣiṇāmūrti stotra with the Vārtika Mānasollāsa of Suresvara* (5), és a himnusz kommentárja, a Mān 1.8. is átveszi: „Őbenne [a Brahmanban] vannak ezek a világok.” – antarasminn ime lokāḥ. Hasonlóan nyilatkozik a Manu-törvénykönyv metafizikus ihletésű zárszava is: „az egész mindenség az Önvalóban lakozik.” - sarvam ātmany avasthitam (MDŚ 12.119. ab)

94 DS 5c

95 DS 2b

96 DS 2b

97 Ld. USP. 17.29-30.

8. Az Önmagát feltáró világosság

Már az ind bölcelet hajnalán, a R̥gveda híres teremtés-himnusza, a Nāsadiya-sūkta elején felvetődik a kérdés, hogy vajon miből jött létre a világ: a nemlétből (asat) vagy a létből (sat)? Az upanišadi gondolkodás némi habozás után egyöntetűen az utóbbi mellett teszi le a voksot, ahogyan azt Uddālaka Āruṇi megfogalmazza fiának, Śvetaketunak: „Kezdetben, kedvesem, ez a világ csakis létező (sat) volt, második nélküli, egyetlen. Néhányan azt mondják ugyan, hogy 'kezdetben ez a világ csakis nemlétező (asat) volt, második nélküli, egyetlen. Abból a nemlétezőből keletkezett a létező.' Ámde hogyan lehetne ez így, kedvesem? Hogyan jöhet létre a létező a nemlétezőből? A létező volt hát az, kedvesem, mely kezdetben volt, második nélküli, egyetlenként.”⁹⁸

Ezzel összhangban jelenti ki a himnusz, hogy az Önvaló fénye sadātmaka, azaz sat-ātmaka, vagyis Való-, létező-természetű. Az Önvaló abszolút valósága a vedānta felfogás számára mindig egy létező, tényleges, közvetlenül és eleve adott, örökké meglévő, romolhatatlan valami (vastu). Az a szubsztrátum (āśraya), a tiszta tudat végtelen horizontja, melyre az egész világsokaság rávetül, és amely csak a tévtudás ereje folytán *tűnik úgy*, mintha sokaságként jelenne meg, ám valójában mindig is megmarad önmaga teljességéből mit sem veszítő osztatlan egésznek.

A tükörben látszódó város-mindenség hasonlata is a kettő (a mindenség és az öt szemlélő Önvaló) esszenciális azonosságát hangsúlyozza. Noha a hasonlat – mint valahol minden hasonlat – ott kicsit sántít, hogy kellene lennie egy külső tárgynak, amely a tükörben tükröződik (holott az advaitában erről szó sincs, hiszen a képmás csak a káprázat álomszerű ereje folytán tűnik úgy, „mintha kívül lenne”), arra azonban a fentebb említett Nap-víz hasonlatoknál alkalmasabb, hogy rámutasson: a tükröződés és a rávetülés nem egy külső közegben megy végbe, hanem magában a tükröképnek a hordozójában, az egész mindenség rávetített valóságának szubsztrátumában, a Brahmanban.

A Brahman így nem a relatívval szembeállított abszolútként, hanem a múltó álomnak tűnő relatívat is magába olvasztó létteljességgént jelenik meg „a felébredés pillanatában” (prabodha-samaye)⁹⁹, ahogy az önmagára ébredő öntudat saját, „kettősség nélküli önmagaként” (svātmānam-evādvayaṁ)¹⁰⁰ éli meg egy közvetlen megtapasztalás, „színről-színre látás” révén („sākṣāt-kurute”)¹⁰¹. Talán senki sem fogalmazta meg ezt a nézetet frappánsabban, mint Śaṅkara kései utódja, a 20. századi advaita je-

98 sad eva, saumya, idam agra āsīd ekam evādvitīyam, taddhaika āhuh, asad evedam agra āsīd ekam evādvitīyam, tasmād asataḥ saj jāyata. kutas tu khalu, saumya, evaṁ syāt, iti hovāca, katham, asataḥ saj jāyeta, sat tv eva, saumya, idam agra āsīd ekam evādvitīyam. (ChU. 6.2.1-2.)

99 DS 1c

100 u. o.

101 u. o.

les képviselője, Ramaṇa Maharṣi: „Bírálták Sankarát, a májáról vallott nézeteiért, anélkül, hogy megértették volna őt. Sankara azt állította, hogy 1. Az abszolút valós. 2. A világegyetem valótlan, és 3. Az abszolút a világegyetem. Nem állt meg a másodikonál, hiszen a harmadik megmagyarázza az első kettőt. Azt fejezi ki, hogy az univerzum valós, ha azt az Önvalóként fogjuk fel, és valótlan, ha az Önvalón kívülként érzékeljük. Ennélfogva májá és valóság egy és ugyanaz.”¹⁰²

Az advaita nézete szerint tehát egyetlen valóság, egyetlen abszolút értelemben vett létező van, a Brahman, és ez a valóság mindig és közvetlenül adott. Mindig a Brahmant látjuk, mindig a Brahman az, amit tapasztalunk, még akkor is, ha valamely „eredendő tévedés” (az avidyā) folytán az elkülönült világ dolgait érzékeljük. Amit tehát háznak, égnek, embereknek, fáknak s minden egyébnek látunk, voltaképpen nem más, mint a tudatlanság folytán háznak, égnek, embereknek, fáknak s minden egyébnek tapasztalt Brahman, az egyetlen szubsztanciális valóság.

Ezért ragaszkodik annyira Śaṅkara ahhoz, hogy a Brahman nem valahol „túlán” van, nem egy másik helyet, „égi világot”, a halál után elért mennyországot jelent, hanem annak a felfogását, ami a Való,¹⁰³ ami ott van, *eleve adottként*,¹⁰⁴ közvetlenül a szemünk előtt (sākṣāt, aparokṣāt), csak nem látjuk, mert beburkolja a tévtudásból táplálkozó illúzió fátyla.

Klasszikus példája ennek az advaita talán legkedveltebb metaforája, a számtalanszor idézett kígyó-kötél hasonlat: noha az alkonyi szürkületben az útszélen heverő kötelet kígyónak véljük, a kígyó valóságban soha nem létezett, csak a mi tudatlanságunk következtében vetült rá hamis képzet-konstrukcióként (*vikalp*ként) a valóban létező kötéltre. Tehát még akkor is, amikor a kígyót véljük tapasztalni, voltaképpen nem tapasztalunk mást, mint a kötelet, csak nem annak, ami, hanem egy eredendő tévedés következtében „egy előzőleg észlelt dolog jelenik meg, emlékként, egy másik helyén.”¹⁰⁵ Nem „a kötelet”, hanem a „tévesen kígyónak vélt kötelet” tapasztaljuk. Ezért mondhatjuk egyrészt azt, hogy valójában soha nem létezett más, mint a kötél, másrészt azt, hogy amikor a helyes ismeret megjelenik, nem történik más, mint hogy a tévképzet megszűnik. Magával a kötéllal pedig semmi változás nem történik, nem alakul át, nem tisztul meg, nem kerülünk oda hozzá – a kötél kötél marad. Egyetlen különbség, hogy korábban tudatlanságunk miatt a kötelet – ugyanazt a kötelet tehát,

102 Ramaṇa Maharṣi: *Abszolút tudatosság. Sri Ramaṇa Maharṣi tanításai*. Arunacala könyvek, 1998. 106.

103 Igen nehéz visszaadni magyarul a sat terminust. Voltaképpen az *√as*, asti létige jelen idejű, kijelentő módú participiuma, azaz magyarul szó szerinti értelemben „létező”-nek fordítható. Ám a szó már igen korán olyan jelentésárnyalatokat kapott, mint „valódi”, „igaz”, „jó.” A filozófiai nyelvben pedig éppen hogy a valódi létezőre, azaz az existenciával szembeállított essenciára, a létezéssel szembeállított lényegre, a transzcendens, tiszta Létre, a Brahmanra utal. Ezért hát mindeme szójáték létezővel, léttel, valóval és sattal a fenti bekezdésekben.

104 V.ö.: USP 16.15.; 19.12,17-18.

105 Idézet a BSBh bevezetéséből, Śaṅkara így definiálja a rávetítést. ld. BSBh, Ruzsa: *Sankara: A Brahma-szútra magyarázata*, 25 és 89. (5. jegyzet).

amit később helyesen megismerünk – kígyónak véltük, míg a felébredés után nincs meg ez a kötél helyes képzetét elhomályosító téves vélekedés.

Felmerül azonban a kérdés: Miért marad az Önvaló rejtve? Miért nem világlik ez a „Való-természetű fény” szemkápráztatóan az egész empirikus világban? Azért, mondja az advaita, mert beburkolja a tévtudás, az adviyā öntudatlan sötétsége. A negyedik versszak hasonlatával élve: a lámpás rejtve marad az edény gyomrában. Ám az edény lyukas, s ezeken a lyukakon áttör a tudatosság fénye, a megismerő erő, s kicsap az empirikus világba, lehetővé téve az ottani tárgyak megismerését. Valójában tehát az avidyā is az Önvaló tiszta tudatosságának fényét veri vissza: *a létezés és a megismerés misztériuma még az empirikus világban is a Brahman valóságát sejteti.*

Igy az, hogy az empirikus világban létezik megismerés, és hogy a világ tárgyai léteznek az empirikus tapasztalat számára, az advaita bölcselő számára mind arról árulkodik, hogy létezik egy alapvető szubjektív valóság és tudatosság, mely egyrésztől *lehetővé teszi a megismerést* mint olyat az esszenciájukat tekintve öntudatlan empirikus pszichés fakultások (mint az ego, az intellektus, az elme) valamint az érzékszervek számára, másrészt pedig a rávetítés szubsztrátumaként *az empirikus létezők számára is létet kölcsönöz.* Śāṅkara különösen a BSBh-ban szentel hosszú oldalakat annak bizonyítására, hogy a Brahman nem egy tudattalan őanyag, hanem egy nagyon is tudatos princípium, az *egyetlen*, legfelsőbb igazság szerint is *tudatos princípium*, minden értelem és intelligencia abszolút forrása.¹⁰⁶

Az Önvaló mindent megvilágító természete egy több versszakon átnyúló fénymetaforaként jelenik meg a himnuszban. Az Önvaló fény, a tiszta tudat világossága, amely mintegy bevilágítja a mindenséget: „az ő „tudom”-ját tükrözi vissza az egész világ,”¹⁰⁷ csakis az ő tudatának megismerő ereje az, amely „a szem és a többi érzékszerv kapuján kicsap.”¹⁰⁸

Azt, hogy az Önvaló minden megismerés forrása, a himnuszban a lyukas agyagedénybe helyezett lámpás hasonlata hivatott megmutatni.¹⁰⁹ A lámpás az Önvaló. Fénye világítja be az edényt, vagyis az ember egész test-elme mechanizmusát, mely önmagában nélkülözi a fényt, azaz a tudatosságot, s csak az Önvalótól kölcsönzi azt – mintegy visszatükrözi az Önvaló fényét, tudatosságát, ám önmagában mindig sötét, öntudatlan marad. Az advaita – a sāṅkyha-bölcséletből átemelt – felfogása szerint nem csak a test nélkülözi a tudatosságot, hanem az ember mindazon pszichés fakultá-

106 Ld. pl. BSBh 1.1.4-10. A világteremtő legfelsőbb létező tudatos princípium mivolta képezi Śāṅkara érvelésének legfontosabb, újra meg újra visszatérő elemét a rivális filozófiai iskolák nézeteivel szemben megfogalmazott ellenvetéseiben a BSBh filozófiaiilag egyik legjelentősebb részében, a második könyv második szakaszában.

107 jñāṁṁi tam eva bhāntam anubhāty etat samastam jagat (DS 4c.) Ez egyértelműen egy népszerű upanišadi verssor átvétele: „Csakis ezt a fényt tükrözi vissza minden, az ő fénye ragyogja be ezt az egész mindenséget.” tam eva bhāntam anubhāti sarvaṁ, tasya bhāsa sarvaṁ idam vibhāti (ŚvU 6.14. cd; KaU 2.2.15. cd; MuU 2.2.11. cd)

108 DS 4 b

109 DS 4 a-c

sa is, melyet a hétköznapi életben mint „lelkünket” szoktunk emlegetni, melyek azonban „a tudatos Önvaló fényétől megfosztva olyanok magukban, mint egy darab fa vagy földgörgy.”¹¹⁰ A „belső szervnek” (antahkaraṇa) nevezett psziché (melyet az értelem, az ego és az elme együttese alkot) ugyan tudatosnak, gondolkodónak, érzőnek tapasztalja magát, ám ez az avidyā, az eredendő tévtudás csalfa játéka csupán, mely elfedi előle a tudatosság valódi székhelyét, az Önvaló fényét.

Maga a külső világ tapasztalása is a tudat belső fénye révén lehetséges, hiszen nem létezik más fény, mely megvilágítaná őket.¹¹¹ A lyukak az edény falán az érzék-szervi csatornák; ezek „kapuján” árad ki a tudatosság fénye, és teszi lehetővé az empirikus világ megismerését.¹¹² Ha tehát nem létezne ez a szubjektív „tudom”¹¹³, mely minden tapasztalás alapját képezi, a világ megismerhetetlenségbe zuhanna. A sokaság ugyan ott lenne – ennek a megismerő erőtől független létét az *empirikus valóság szintjén* az advaita sohasem tagadja –, de nem lehetne megismerni, s az egész mindenség olyan lenne, mint ha mélyalvásba zuhant volna.¹¹⁴

Ugyanígy, alapvető advaita tan, hogy az Önvaló világossága nem csak a hétköznapi megismerést teszi lehetővé, hanem *saját valóságát is kizárólag ő maga világítja meg*. Ahogyan a fénynek sincs szüksége semmi másra, hogy megvilágítsa, ugyanúgy, az Önvalónak, mely maga a tudás, a jñāna, sincs szüksége semmi másra, hogy megismertté tegye önmagát.¹¹⁵

110 svataḥ kāṣṭha-loṣṭhā-samāni hi tāni caitanyātma-jyotiś-sūnyāni (Radhakrishnan: *The Principal Upaniṣads*, 277.)

111 Vö.: „Ugyanmi lenne képes megvilágítani Azt, amelynek ragyogása a Naphoz hasonlóan láthatóvá teszi ezt az egész esszenciátlan, valótlan, jelentéktelen mindenséget?” - bhānuneva jagat sarvaṁ bhāṣate yasya tejaśā | anātmakam-asat-tucchaṁ kiṁ nu tasyāvabhāṣakam || (VCM 533)

112 Ám amíg ő maga minden megismerésnek és érzéki működésnek tudatosságot kölcsönöz, az Önvaló fénye kívül áll a hétköznapi (szubjektum-objektum relációt feltételező) megismerés szféráján, és így az empirikus érzékekkel fel nem ismerhető. Felismerése meghalad minden konvencionális megismerésmódot (ld. KeU 1.1-1.9.), és egyúttal a legmagasabb ismeretet (parā-vidyā) jelenti: „A látás látóját nem láthatod, a hallás hallóját nem hallhatod, a gondolat elgondolóját nem gondolhatod el, a megismerés megismerőjét nem ismerheted meg. Az a te Önvalód, ami benne van mindenben.” - na dr̥ṣṭer draṣṭāraṁ paśyeh, na śruter śrotāraṁ śṛṇuyāh, na mater mantāraṁ manvīthāh, na vijñāter vijñātāraṁ vijñānyāh, eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ. (BU 3.4.2.)

113 DS 4b, illetve 4c

114 A kommentár, a Mānasollāsa nem csupán ezt a lehetőséget említi (4.2-3.), de még hozzáteszi ehhez az a némiképp különösen hangzó következtetést, hogy ha a dolgok maguk fednék fel magukat, akkor az egész világ mindentudó volna. Hasonló önfénye lenne akkor öntudatlannak és tudatosnak, s hasonló lenne bennük a megismerő és feltárulkozó képesség is, így az érzékek tartományát sem korlátozná semmi. Összekavarodna minden, „szemmel látható lenne az íz”. és efféle szinesztetikus tapasztalatok jellemeznék a megismerést. (ld. Mān 4.4-6.)

115 Összhangban áll ez azzal a śāṅkarai gondolattal, hogy „a sötétség sem lehet a sötétség eloszlatójává” (ld. a 107. jegyzetet), azaz semmiféle, a tudatlanság világához tartozó cselekvés, törekvés vagy bármilyen egyéb módszer nem képes átrepíteni a törekvőt azon a metafizikai szakadékon, mely – legalábbis az immanencia oldala felől úgy tűnik – az immanenciát a transzcendenciától elválasztja.

Mert az Önvaló nem csupán ott van valós fényként a valótlanoként megjelenő világban, hanem egyúttal feltárja magát – annak, aki „hozzá fordul oltalomért”¹¹⁶, aki „átadja neki önmagát”.¹¹⁷ Az Önvalónak ezt az önfeltáró természetét ábrázolja a himnusz Dakṣiṇāmūrti, a népszerű āgamikus-purānikus istenség alakja révén, akinek szerepeltetése – mint már láthattuk – egyáltalán nem az istenforma személyének magasztalása, hanem ennek az önfeltáró aktusnak a költői bemutatása érdekében történik. Ez ötvöződik azzal a sajátos, az advaitában általában nem túl nagy hangsúlyt kapó, ám több upanisadi – sőt śāṅkarai – szakaszban is megjelenő tanítással,¹¹⁸ miszerint ez a tudás egyfajta kegyelmi aktus révén nyilatkozik meg. Ahogyan például a KaU fogalmaz: „[Az Ātmant] csak az érheti el, akit az Ātman kiválaszt, számára fedi fel önnön magát.”¹¹⁹ Sőt, már a harmadik BS is leszögezi, e tudás forrása maga az Önvaló, vagyis a Brahman, aki mintegy maga ölt testet a kinyilatkoztatott igében, és nem mást, mint saját magát ismerteti meg e tudás révén.¹²⁰

Ám ahogyan a himnuszban is az istenforma a formátlan Önvaló bemutatására szolgál, úgy ez a kegyes aktus sem egy istenségnek a vallási buzgóság által megnyert jóindulata. Nem egy sok-sok áhítat és imádság viszonzásaképpen nyújtott irgalmas gesztus, melynek révén jámbor s odaadó híveit az istenség mintegy magához emeli egy mennyei világba, hanem egy jóval személytelenebb aktus, melynek révén maga az Önvaló teszi megismertté magát: transzcendens fénye felragyog, s eltörölve az immanencia és a transzcendencia között húzódó, az immanencia oldaláról áthághatatlannak tűnő szakadékot, bevilágítja önnön természetét és felfedi az Önvalót mint a Brahman egyedülvalóságát, az egyetlen szubsztanciális valóságot, melynek létteljesége az avidyā ereje folytán látszólag azzá a sokasággá oszlik, amelyet a kígyóhoz hasonlóan tapasztalunk a kötél helyett.¹²¹

Ebben a megismerésben nincs jelen semmi más, csak az Önvaló: egyrészt az Önvaló a forrása a tanításnak, ő az, aki e tanítás révén megvilágosítja (bodhayati)¹²² az oltalmat kereső tanítványt, ő az, aki kegyes gesztusa révén felfedi önmagát annak, aki átadja neki magát.¹²³ Másrészt viszont ő maga ismerhető meg e tanításból, melynek következménye a létforगतag óceánjából való megszabadulás, az Önvaló az, melyen mint egyetlen valóságon kívül nem létezik semmi más.¹²⁴

116 DS 3b

117 DS 7c

118 Ld. pl. KaU 1.2.23.; MuU 3.2.3.; ŚvU 6.23.; illetve a BSBh 2.3.41., valamint Śāṅkara kommentárját a MuU 3.2.3-hoz.

119 yam evaiṣa vṛnute tena labhyas tasyaiṣa ātmā vivṛnute tanum svām. (KaU 1.2.23.) Ld. még ŚvU 3.20., ahol a teremő kegyelméből (dhātuḥ prasādāt) nyilatkozik meg a végső megismerés.

120 DS 3b

121 V.ö.: „Önmaga által Önmagába tér” – saṁviśaty ātmanātmānam (MU 12.), és „az Önvalót az Önvaló révén látóként az Önvalóban elégedettséget nyer” – ātmanātmānam paśyann ātmani tuṣyati (BhG 6.20.).

122 DS 3b

123 DS 7c

A himnusz azonban még egy misztikus oldalát is kidomborítja ennek – a BSBh-ból – jól ismert tantételnek, nevezetesen, hogy maga a tanítás sem más, mint az Önvaló, hiszen Dakṣiṇāmūrti pusztán Önvalóként létezik és semmi más eszközt nem alkalmazva fedi fel Brahman-Önmagát. A „tat tvam asi” Veda-igéje ezért sokkal inkább képletesen értendő a harmadik versszakban, úgy, mint az önmagát feltáró léttel-jesség kegyelemmel teli megnyilvánulása, mint a végső tanítás *metaforája*, hiszen az egész Dakṣiṇāmūrti-mítosz arra épül, hogy az ősbölcseket tanító Śiva nem szavakat, hanem csendet ad át, pontosabban szólva azt a primordiális nyugalmat árasztja magából, mely minden kinyilatkoztatott szót megelőz. E csend nem csupán a Veda-igék forrása, hanem az a misztikus csend is, melybe minden, a szavakon túliról hiábavalóan beszélni próbálkozó szó kényszerűen tér.¹²⁵ Így Dakṣiṇāmūrti nem csupán kinyilatkoztatja a keresőnek a „te Az vagy” igével, hogy ő lényegiségét tekintve maga a Brahman, hanem a misztikus csend ereje segítségével át is röpti minden szón, minden értelmi megfontoláson, egyenest a turīya szavakon és megnyilatkoztatásokon túli valóságába, ahol még a létforgatag káprázata által megtévesztett individuális lélek is a Brahmanként eszmél önmagára.

E himnusz Dakṣiṇāmūrtija így az az eleven csend, amely megelőzi a kinyilatkoztatás szavát; az a néma hiátus, mely ott feszül a teljes megnyilvánulatlanság csak önmagáról tudó tökéletes transzcendenciája és a kinyilatkoztatás igéi révén önmagát feltáró isteni személy között.¹²⁶ Dakṣiṇāmūrti, mondhatnánk, *már nem* az abszolút személytelen csend és *még nem* az abszolút feltáró személyes teremtető Isten szava. A megnyilvánulatlan némaság és a feltárulkozó ige között az az impulzus ő, mely megelőzi a kinyilatkoztatás szavát, az éppen hogy megmoccanó és így személyessé levő abszolút, melynek csendje potenciálisan magában rejt, ugyanakkor végtelenül meg is haladja a kinyilatkoztatás minden szavát.

Dakṣiṇāmūrti az isteni szót megelőző isteni csend, melynek teljessége a kinyilatkoztatás Veda-igéivé töredezik szét, s amely éppen ezért végtelenül megelőz és meghalad minden szót, lévén, hogy ő az az alap, mely lehetővé teszi a szót, a csendes háttér, melyből kiemelkedik a hang. Ő a még meg nem szólaló śāstrayoni, akinek csendje minden tudás teljességét foglalja magában – ez a teljesség bomlik a különféle szent tanítások (śāstrák) sokaságára; ugyanakkor teljességében több is ezek összességénél, ahogy a megváltó legfelsőbb tudás is végtelenül meghaladja a hétköznapi ismeretek (az aparāvidyā) összességét.

Dakṣiṇāmūrti a Brahman önfeltáró aktusának azt az őseredeti mozzanatát testesíti meg, melyben nem válik el az, ami feltárja magát és az, ami feltárul; benne śāstra és śāstrayoni egy és ugyanaz: az Önvaló szavak nélküli, néma teljessége. Együttal

124 DS 9c

125 Ld. TaiU 2.4., 2.9.

126 DS 3b

Dakṣiṇāmūrti az az elnémuló szó is, melybe minden tudás tér; kiinduló és végpont, a misztikus csend, melybe minden megismerés torkollik.¹²⁷

Az advaita metafizikája által szült nagy talányra tehát, mely szerint a transzcendencia felé törekvő ember kénytelen szembesülni azzal, hogy áthághatatlan metafizikai szakadék tátong a hétköznapi világ és a transzcendencia között, a Dakṣiṇāmūrti-himnusz azt a választ adja, hogy a transzcendencia felé irányuló törekvés, noha önmagában nem vezet eredményre, mégsem hiábavaló. Mert a transzcendencia felé forduló ember, noha saját erőfeszítéséből képtelen átugrani ezt az átugorhatatlan választóvonalat, mégis szemközt találja magát a Valósággal; akkor, amikor teljes mértékben a transzcendencia felé fordul (benne oltalmat keres, magát átadja), észreveszi, hogy az ő odafordulását végtelenül megelőzte a Valóság feltárulkozása.

A Dakṣiṇāmūrti-himnusz világképe szerint a Valóság amennyire rejtett és transzcendens, annyira feltárulkozó és immanens. Önmagán túlsorduló teljességében megvilágítja magát, feltárulkozik a hétköznapi világba vetett tudat számára, s ez a feltárulkozás az immanencia oldaláról nézve nem más, mint a kegyelem – nem annyira egy istenség kegyes aktusa, mint inkább az isteni Lét túlradó teljessége, mellyel megosztja a létforgatagba vetett individuumokkal létezésének Valóságát, mellyel mint valami áldott gesztussal,¹²⁸ nyilvánvalóvá teszi önnön Valóját.

E látomás (a harmadik, negyedik és a hetedik versszakban megjelenő) fény-misztikája szerint a transzcendencia létteljessége hatja át még a fragmentált, sokaságként megjelenő mindenséget is, s önmagát beragyogó világossága viszi el a világmindenség összes tartományába az isteni fény ragyogását. Bárhová is forduljon az ember, a Való fényével találja szemközt magát, hiszen voltaképpen ebből a fényből van szöve ez a világ, s önmagát feltáró kegyelme révén a Teremtő önmaga fényét – megváltó világosságát – szötte bele a teremtésbe.¹²⁹

A Valósággal való találkozás pedig nem az ember ilyen-olyan cselekedeteinek függvénye, hanem a feltárulkozó, önmagát szüntelenül felfedő Valóságra való ráeszmélés: nem az individuum éri el a transzcendenciát, hanem, ráeszmélvén arra, hogy a transzcendencia *már eleve* jelen van, csak mintegy tudatossá válik erről. Mint azt Śaṅkara oly nagyon hangsúlyozza,¹³⁰ e realizációhoz képest még az Isten avagy a Brahman felé való (tudatos, elhatározásból, hitből, szeretetből és hasonlókból fakadó és táplálkozó) odafordulás is csak egy *tett*, mely minden tettel és törekvéssel együtt

127 Különösen Ramanánál kap nagy hangsúlyt az, hogy a csend, a mauna megelőz és meghalad mindenféle szóbeli kinyilatkoztatást, ábdát.

128 mudrayā bhadrayā (DS 7c)

129 Ahogyan a Mānasollāsa végén áldásként szereplő strófa fogalmaz: „Ragyogjon fel az a Fényesség, mely fénytermészetű erejével a fénylő égitelek megvilágítójaként beragyogja a világmindenséget!” prakāśātmikayā śaktyā prakāśānām prabhākaraḥ | prakāśayati yo viśvaṁ prakāśoyan prakāśatām || (Mān 10.4.)

130 Különösen lásd a BhG 18.66-hoz fűzött igen hosszú kommentárt.

megmarad a hétköznapiság világának körén belül, örökké elválasztottan a Valóságtól. Az Önvalóra eszmélés, a felénk forduló (már eleve felénk fordult) Valóság felénk fordultságára való ráébredés tehát nem más, mint a hétköznapiság büvkörének átugrása, a metafizikai szakadék túlpártjára szökkenés, ahová nem a saját törekvése, hanem a teljes ráhagyatkozás kegyelme szülte eszmélet repíti el a lelket.¹³¹

Tökéletes passzivitás ez,¹³² a minden önösségről, minden cselekvésről való teljes és abszolút lemondás (sainnyāsa), egyúttal meghódolás (ātmanivedanā) a rejtett és mégis nyilvánvaló Valóság teljessége előtt, melynek során az individuum megadja magát az Önvaló néma teljességének, és így – a csend abszolút valósága által vonzottn – végtelenül meghaladja önmagát. Mint a mítosz ösbölcsei, a csend felé megnyílván ő maga is elcsendesül, végül teljesen csenddé lesz. Átszökkenve a Valóság túlpártjára és onnét visszatekintve ráeszmél: a valótlant a valóstól elválasztó határvonal soha sem létezett. Ez a transzcendencia felé megnyíló, totális önátadás az, amelyet a himnusz kilencszer visszatérő refrénje megfogalmaz a tanító istenség (az önmagát feltáró Önvaló) és a tanítás forrása, az (Önvalót megismerve a létében az Önvalóval azonosként önmagára eszmélt) mester felé való *hódolat* (namas) gondolatában.

Ez a hódolat azonban nem az imádó és imádott viszonyát feltételező, egy istenforma iránti szerető odaadás, hanem a szubjektum-objektum relációt transzcendáló tudás odaadása, a jñāna-niṣṭhā,¹³³ mely az advaita kontextusában mindig meghaladja a forma iránti imádatot. A Dakṣiṇāmūrti iránti odaadás, mint a Dakṣiṇāmūrti Upaniṣad is írja, a Dakṣiṇāmūrtival való teljes, minden különbözőséget meghaladó azonosságot jelenti,¹³⁴ mikor is a törekvő ráeszmél, hogy az imádata tárgyát képező Úr (Īśvara) nem egy tőle elkülönült forma, hanem saját valóságának, szubjektivitásának is létalapja, saját Önvalója; s ebben a realizációban a különbözőség minden tudata Īśvara és az individuum között teljesen eltűnik. A kettő nem válik eggyé vagy azonossá; hanem az avidyā-szülte individualitás semmivé olvad, míg az isteni valóság mindent ki-

131 Ugyanezt fejezik ki Śaṅkara első olvasásra kissé furcsa szavai, melyeket az alábbi vershez fűz a Muṇḍaka Upaniṣadhoz írt kommentárjában: „Az Önvaló nem érhető el sem az útmutatás, sem az értelem ereje vagy a sok hallgatás révén. Csak az érheti el, akit az Önvaló kiválaszt, számára fedi fel a saját természetét.” - nāyam ātmā pravacanena labhyo na medhayā na bahunā śrutena | yam evaiṣa vṛnute tena labhyas tasyaiṣa ātmā vivṛnute tanum svām || (A vers megjelenik a KaU 1.2.23-ban és MuU 3.2.3-ban is, az alábbi kommentár az utóbbi vershez tartozik.)

132 A törekvő e tétlennek tűnő magatartása azonban semmiképpen sem a hétköznapi cselekvéssel szembenállónak értendő (s szintén a hétköznapiság szférájába tartozó) tétlenség. A tétlenség, a cselekvés szüneteltetése ugyanis éppúgy a hétköznapiság keretei között tartja az embert, mint a cselekvés. V.ö.: BhG 3.5-6-tal: „Egyáltalán nem lehetséges, hogy valaki akár egy pillanatra is cselekvés végzése nélkül létezzék, mert a természetből (a prakṛtiből) született minőségek (guṇák) révén mindenki tetteket tenni kényszerül. Aki a cselekvés szerveit elfojtva s elméjével az érzékek tárgyain időzve ül, azt a tévelygő lelkületű embert képmutatónak mondják.” - na hi kaścit kṣaṇam api jātu tiṣṭhaty akarman-kṛt | kāryate hy avasāḥ karma sarvaḥ prakṛti-jaiḥ guṇaiḥ || karmendriyāṇi samyamya ya āste manasā smaran | indriyārthan vimūḍhātmā mithyācārāḥ sa ucyate |

tölt, oly mértékben, hogy nem marad már mellette másnak hely, így rajta kívül, mint a himnusz végkövetkeztetése is írja, „nem létezik semmi más.”¹³⁵

Ezért e hódolat ugyanúgy túlmutat önmagán, mint az istenforma; eszköze annak a *lélekvezetésnek*, melynek révén a tanítvány megteheti az abszolúthoz vezető végső lépést, s ráébred, hogy imádata tárgyának valósága transzcendál minden formát, és nem más, mint az az egyetlen alapvető szellemi esszencialitás (a Brahman), mely egyúttal önmaga végső valóságát, Önvalóját is jelenti, és amely nem valahol távol, valahol *másutt* van jelen a világtól áthidalhatatlan szakadékkal elválasztott transzcendenciaként, hanem mindenek *eleve adott*, mindig jelenlévő, csendes valóságát képezi.

133 A Bhagavad Gītā (7.16-19.) négy kategóriáját különbözteti meg azoknak az embereknek, akik imádatlalt Istenhez folyamodnak. Az első az, aki bajban van; a második tudást, a harmadik vagyont keres. A negyedik a bölcs. Ő kimagaslik mind közül, mindig egységben él és az Egyet imádja (7.17.), s mint Kṛṣṇa mondja: „Őt saját Önvalómnak tartom.” (7.18.)

Śaṅkara ezt a kommentárt fűzi a 7.17-hez: „A négy közül a bölcs ember az igazságot tudván, mindig egységben él és odaadó az Egy iránt, nem találván más tárgyat az imádatra. Így ő, aki odaadó az Egy iránt, kiválóbb mindegyiknél. Mivel én vagyok az ő Önvalója, különösen kedves vagyok a bölcs embernek. – Jól ismert ebben a világban, hogy az Önvaló mindenki számára milyen kedves. [Śaṅkara itt minden bizonnyal Jāṇavalkya és Maitreya híres párbeszédére utal a Brhadāranyaka Upaniṣadból. (2.4, illetve 4.5.)] Ezért Vāsudeva [Kṛṣṇa], mint a bölcs ember Önvalója, nagyon kedves számára. – És a bölcs ember nem más, mint az Én Önvalóm, s ezért nagyon kedves számomra.” (Kommentár a Bhagavad Gītā 7.17-hez, In: Sastry, Alladi Mahadeva: *The Bhagavad Gita With the Commentary of Adī Śrī Sankarācārya*. Madras, 1977.214-215.)

134 „Az odaadás [Dakṣiṇāmūrti iránt] azt jelenti, ha valaki szilárdan az ’én ő vagyok’ állapotában van.” – so ’ham iti yāvad āsthitih sā niṣṭhā bhavati – Sastri: *The Vedānta Doctrine of Śrī Śaṅkarācārya*, 165.

135 DS 9c

Rövidítések:

BS – Brahma-sūtra
BSBh – Brahma-sūtra-bhāṣya
BhG – Bhagavad Gītā
BU – Brhadāraṇyaka Upaniṣad
ChU – Chāndogya Upaniṣad
DS – Dakṣiṇāmūrti Stotra
GK – Gauḍapādīya-(Māṇḍūkya)-kārikā
GKV – Gauḍapādīya-(Māṇḍūkya)-kārikā-vivaraṇa
KeU – Kena Upaniṣad
KaU – Kaṭha Upaniṣad
Mān – Mānasollāsa
MDŚ – Mānava Dharmaśāstra
MU – Māṇḍūkya Upaniṣad
MuU – Muṇḍaka Upaniṣad
RĀ – Raurava Āgama
RV – Ṛgveda
ŚGS – Śāṅkhāyana Grhyasūtra
ŚvU – Śvetāśvatara Upaniṣad
TaiB – Taittirīya Brāhmaṇa
TaiU – Taittirīya Upaniṣad
USG – Upadeśasāhasrī Gadyabandha
USP – Upadeśasāhasrī Padyabandha
VCM – Vivekacūdāmaṇi

Bibliográfia

A himnusz szövegkiadásai az alábbi művekben találhatók:

- Harshananda, Swami (ed, tr.): *Śrī Śaṅkarācārya's Dakṣiṇāmūrti stotra with the Vārttika Mānasollāsa of Sureśvarācārya*. Bangalore, 1992
- Mahadevan, T.M.P. (ed, tr.): *The Hymns of Śaṅkara*. Delhi, 1997
- Mukhyananda, Swami: *Acharya Shankara and the concept of Dakshinamurti*. Prabuddha Bharata (Calcutta) 83. évfolyam. (1978) 406-410. oldal.
- Ramana, Maharshi: *The Collected Works of Sri Ramana Maharshi*. Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 2002.
- Sathyanarayana, R.: *Śrī Dakṣiṇāmūrti: symbolic synthesis of Advaita*. The Brahmadivin. New Series. 4. évfolyam (1969), 82-95.
- Sastri, Mahadeva A.: *The Vedanta Doctrine of Śrī Śaṅkarācārya*. Delhi, 1986
- Steinmann, Ralph M.: *Das Dakṣiṇāmūrtistotram*. Asiatische Studien (Zürich) 42. évfolyam, (1988).175-210.
- Tattvavidananda Saraswati, Swami: *Śrī Dakṣiṇāmūrti Stotram of Śrī Śaṅkarācārya*. Rediscovering Indian Literary Classics, no. 10. New Delhi, 2002.
- Venkatanathacharya, N.S. (ed.): *Shankaracharya's Dakshinamurti Stotram. With 'Tattvasudha' of Svayamprakasha and 'Manasollasa' of Sureshvaracharya with the commentary of Ramatirtha; and Pancikarṇa of Shankaracharya with Suresvaracharya's Vartika*. Oriental Resaearch Institute Series No. 118, Oriental Research Institute, Mysore, 1972 [First ed. 1895.]
- Subbaramaiya, D.S.: *Śrīdakṣiṇāmūrtistotram – A Study Based on the Mānasollāsa and the Tattvasuddhā*; Dakshinamnaya Sri Sarada Peetham, Sringeri, 1988 (vol.1) és 1990 (vol.2).

Egyéb szövegkiadások:

- Bākre, Mahādeva, Shāstrī (ed.) *The Brahmasūtra-Shāṅkarbhāshyam with the commentaries of Shrīgovindānanda, Vāchaspati and Anandagiri*. Nirmaya-sagar Press, Bombay, 1909.
- Gambhirananda, Swami (transl.): *Eight Upaniṣads with the Commentary of Śaṅkarācārya*. Vols. I-II; Calcutta, 1998
- Gambhirananda, Swami (transl.): *Bhagavad Gītā with the Commentary of Śaṅkarācārya*. Delhi, 2000

- Gambhirananda, Swami (transl.): *Brahma Sūtra Bhāṣya of Śaṅkarācārya*. Calcutta, 1996
- Madhavananda, Swami (ed, transl.): *Vivekacūḍāmaṇi of Śrī Śaṅkarācārya*. Calcutta, 2000.
- Mayeda, Sengaku (critically ed. with intr. and indices): *Śaṅkara's Upadeśasāhasrī*. Tokyo, 1973
- Mayeda, Sengaku (transl.): *A Thousand Teachings: the Upadeśasāhasrī of Śaṅkara*. State University of New York Press, Albany, 1992. [Az 1979-es University of Tokyo Press által kiadott szöveg reprintje.]
- Olivelle, Patrick (transl, comm.): *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*; South Asia Research Series, Oxford University Press, Inc., New York, 2005
- Olivelle, Patrick (transl, comm.): *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasistha*. Delhi, 2003 (a 2000-es kiadás reprintje)
- Radhakrishnan, S. (ed, tr.): *The Principal Upaniṣads*. New Delhi, 1994.
- Ruzsa Ferenc (ford., jegyz.): *Sankara: A Brahma-szútra magyarázata*. Budapest. 1996.
- Ruzsa Ferenc (ford.) *Szadánanda: A védánta veleje. Vedāntasāra*. Kiadatlan kézirat. é.n.
- Śarmā, Vāsudeva (ed.): *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam. Saṭippanam, mūlamātram*. Caukhambā Vidyābhavana, Vidyābhāvana Prācyavidyā Granthamālā 87. Vārāṇasī, 1998.
- Sastry, Alladi Mahadeva: *The Bhagavad Gita With the Commentary of Adi Sri Sankaracharya*. Madras, 1977.
- Subrahmanyashastri, S. (ed.): *Shri Shankarabhagavatpada's Upanisadbhasyam*. Volume I (For the first 8 Upanisads). With the commentaries of Shri Anandagiriacharya for all, and in addition commentaries for Katha, Mandukya and Taittiriya by great acharyas and Taittiriyaavartika of Shri Sureshvaracharya with Commentary. Advaita Grantha Ratna Manjusha – Ratna 21. Mahesh Research Istitute, Mount Abu-Varanasi, 1971

További forrásművek, tanulmányok:

- Bakker, Hans: *Dakṣiṇāmūrti* in: Klaus Karttunen & Petteri Koskikallio (eds.) *Vidyāraṇavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola*. Finnish Oriental Society, Studia Orientalia 94, 2001

- Bakker, Hans: *At the Right Side of the Teacher. Imagination, Imagery and Image in Vedic and Śaiva Initiation*. Conference on "Images in Asian Religions: Texts and Contexts" held at Mc Master and University of Toronto, 10-12 May 2001.
- Farquhar, J.N.: *An Outline of the Religious Literature of India*. Motilal Banarsidass, Delhi 1967 (Az Oxford University Press 1920-as kiadásának reprintje)
- Gillet, Valérie: *Dakṣiṇāmūrti*. Kiadatlan kézirat évszám nélkül. EFEO, Pondicherry.
- Gonda, Jan: *Medieval religious literature in Sanskrit*. Wiesbaden, 1977
- Gussner, Robert E.: *A Stylometric Study of the Authorship of Seventeen Sanskrit Hymns Attributed to Śaṅkara*. in: JAOS 96.2 (1976) 259-67.
- Hapel, Bruno: *Dakṣiṇāmūrti*. Tradíció MM, hn, (2000) 239-244.
- Hirst, Jacqueline Gaynor Suthren: *The Role of Bhakti in Śaṅkara's Vedānta*. In: Karel Werner (ed.) *Love Divine*. Durham Indological Series No3., Richmond, 1993. p. 117-146.
- Mahadevan, T. M. P.: *Ramana Maharshi and His Philosophy of Existence*. Tiruvannamalai, 1999
- Mishra, Sampadananda: *Chandovallārī. A Handbook of Sanskrit Prosody*. Pondicherry, 1999.
- Pande, Govind Chandra: *Life And Thought of Śaṅkarācārya*. Delhi, 1994.
- Potter, Karl H. (ed.): *Encyclopedia of Indian Philosophies Volume I: Bibliography*. Third Revised Edition, Motilal Banarsidass, Delhi, 1995. (Updated online version.)
- Potter, Karl. H (ed.): *Encyclopedia of Indian Philosophies, Volume III: Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his pupils*. Delhi, 1998.
- Ramana, Maharshi: *Talks with Sri Ramana Maharshi*. Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 1996
- Ramana Maharsi: *Abszolút tudatosság. Sri Ramana Maharsi tanításai*. Arunacala könyvek, 1998
- Rao, T. A. Gopinatha: *Elements of Hindu Iconography. Vol. II. Part I*. Delhi, 1985 (Az 1914-es madras-i kiadás második reprintje)
- Sarma, S.A.S.: *Paddhati Literature of the Saivagamas: Their method of treating a topic, with special reference to 'Devadakṣiṇadighāṇe' or worshipping form the southern side of the God*. Kiadatlan kézirat évszám nélkül. EFEO, Pondicherry.
- Sharma, Chandradhar: *The Advaita Tradition in Indian Philosophy*. Delhi, 1996

- Tambyah, Isaac T.: *Psalms of a Saiva Saint. Being selections from the writings of Tayumanaswamy translated into English with introduction and notes.* Asian Educational Services, New Delhi, 1985. (Az 1925-ös első kiadás reprintje)
- Tapasyananda, Swami (transl.): *Madhava-Vidyaranya: Sankara-dig-vijaya. The Traditional Life of Sri Sankaracarya.* Madras, é. n.
- Wojtilla Gyula: *A középkori India története.* Szeged, 1999
- Zimmer, Heinrich; Campbell, Joseph (ed.): *Philosophies of India.* Delhi, 2000

„Mire jó az önmaga felett rendelkező nép, ha nincs alávetve Istennek?”

A vallás szerepe Alexis de Tocqueville társadalomképében¹

Tocqueville vallás szerepéről vallott felfogásának főbb vonásait kívánjuk felvázolni az alábbiakban. Ehhez mindenekelőtt a klasszikus liberalizmus két szakaszának elméleti elválasztása látszik szükségesnek². A mozgalmi és a berendezkedő liberalizmus teoretikus elkülönítése azért vetődik fel, mert Tocqueville nézetünk szerint bizonyos szempontból a két szakasz közötti átmenet gondolkodójának is tekinthető.

Az *első szakasz* a XVIII. századon áthúzódva tart nagyjából – országtól függően – a XIX. század első harmadáig vagy közepéig. A liberalizmus mozgalmi szakaszának jellegét az adja, a megelőző felvilágosodáshoz képest, amely szűk értelmiségi bázisú és filozófiai irányultságú, hogy ez az eszmerendszer találkozik a polgársággal, s így egyfelől szélesebb körre kisugárzik, másfelől közvetlenebbül politikai vonatkozásúvá válik. A kibontakozó mozgalmi szakasz legnagyobb horderejű elméleti újítása, hogy – a fennálló abszolutizmusokkal szemben – elválasztja egymástól az államot és a társadalmat, a hangsúlyt az utóbbira helyezve. Ebben a szerződéses jellegű együttélés szervező elvének a munkát tekintik. A társadalmat az emberek természetes együttélési hajlamából (*apetitus societatis*), nem pedig az államból eredeztetik.

Emberképük a felvilágosodásból táplálkozik, az ember e szerint olyan racionális, szabad akaratú lény, akinek erkölcsi és cselekvési autonómiája van. A társadalom nem más, mint az autonóm személyiségek szabad akaratú cselekvésének közege. Ezt a társadalmat olyan egyének alkotják, akiknek alaptermészete a szabadság.

De milyen értelemben kell vennünk a szabadságot? Egyfelől a külső befolyástól, beavatkozástól való egyéni függetlenségként, azaz, hogy az ember a saját erőit a maga választotta célok elérésére használhassa³. A korlát csupán a másik ember egyéni szabadsága⁴. Ezt a fajta negatív szabadságot konkrét egyéni jogok, privilégiumok garantálhatják, azaz erősen kötődik a rendi jogok kiterjesztéséhez, igyekszik magát

1 A kutatásokat a Békésy György Posztdoktori Ösztöndíj (Pályázatszám: 166/2002.) és az Országos Tudományos Kutatási Alap (Pályázatszám: T/F 046956) támogatta.

2 A problémát részletesebben lásd: Laski, Harold J.: *The Rise of European liberalism*. London, 1936.

3 Ezt a megfogalmazást lásd: Eötvös József: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra I-II.* Szerk.: Fenyő István, Illés Endre. I. köt. Budapest, 1981. 221.

4 Tocqueville hasonló értelmű szabadság fogalmát lásd: Franciaország szociális és politikai állapota 1789 előtt és után. In: Tocqueville, Alexis de: *Ouvertures Completes* II, 2, p. 199. idézi Aron, Raymond: *Tanulmány a szabadságjogokról. Alexis de Tocqueville és Karl Marx*. Pécs, 1994. 22.

elhatárolni az államtól, mint központi hatalomtól, a helyi és közösségi autonómiák szerepét növelve.

Másfelől az a szabadság is értendő a liberális szabadság fogalmán, amelyet az egyén az államhatalom intézményein keresztül tud gyakorolni. Ezek a gyakorlati, politikai szabadságjogok. Mindkét elem fontos a klasszikus liberalizmus elméletalkotói számára. A lényeges eltérés abban van, hogy az angolszász megközelítések inkább az előbbit, míg a kontinentális – főként francia – gondolkodók inkább az utóbbit emelik ki. Ebből a szempontból Tocqueville inkább az angol mint a francia vonulathoz köthető.

Így vagy úgy az elvi cél az egyén fölé növvő és tőle független hatalom minimalizálása, hiszen az állam, teoretikusan, nem más, mint a fenti elvekre épülő társadalomnak az egyén természetes jogainak biztosítása céljából létrejött szervezete.

Ezeket az elveket deklarálják e korszak közismert dokumentumai: Az emberi és polgári jogok nyilatkozata éppúgy, mint a Függetlenségi Nyilatkozat vagy a Jognyilatkozat.

Ezeknek az elméleti céloknak megvalósítása során kiépülnek a liberalizmus intézményei: a parlament, a neki felelős kormány és a független bíróságok.

Ezzel érkezünk el a *berendezkedő szakasz*hoz. A társadalom alsóbb szintjein gyakorlati problémák merülnek fel: az elméleti elgondolások gyakorlatba való átültetésének mikéntje. Központi kérdés: hogyan valósítsuk meg a civil társadalom államtól való függetlenségét?

Az nyilvánvaló, hogy a nagy területű és lakosság számú államokban csak a képviselői elvű hatalom gyakorlata valósítható meg. Ez meg is történik, de ezzel az egyes ember politikai befolyása kicsinyre zsugorodik.

Másfelől az egyének részvétele – ha közvetetten is – fontos a demokrácia működtetéséhez. Kik legyenek ezek a jogokkal bíró egyének? Ez a korai szakaszban egyértelműnek látszik. Az ügyekbe való beleszólásra az adófizetők, az intézményrendszer fenntartói jogosultak. Ebből fakad a cenzusos választójog elve, hiszen csak az önmagukat és a közszervezeteket fenntartani képes egyének rendelkeznek azzal a lelki, szellemi és anyagi függetlenséggel, ami a politikai jogok gyakorlásához szükséges. A liberálisok tehát nem kívánják a tömegeket hirtelen beemelni a közéletbe. Az őslenség, az abszolutizmus, eltűnésével a liberalizmus konfliktusba kerül a demokráciával, amely ekkor elsősorban a választójog kiterjesztését jelenti. A század 20-30-as éveire felmerül, hogy valamilyen módon fel kell oldani a konfliktust a liberalizmus és a demokrácia között. Eleinte inkább az utóbbi, később az előbbi rovására.

II. Itt térünk rá Tocqueville elképzeléseire, azon belül is főként arra, milyen szerepet szánt a vallásnak. Az 1831-32-es amerikai útja világossá teszi a számára, hogy előbb-utóbb a demokrácia Európában is teret nyer. Ha a demokráciát a többség zsarnokságaként fogjuk fel a kisebbség felett, akkor az veszélyezteteti a fenn vázolt egyéni

szabadságjogokat. A fő kérdése az, hogyan őrizhető meg ez a szabadság a demokrácia keretei között?⁵

A demokráciában mindenek előtt szükség van a szabadság erősítésére. Hogyan? Az embereket a gyakorlatban nevelni kell a demokráciára, oly módon, hogy a társadalom autonóm testületek formájában megszervezi önmagát.

Hol van itt a *vallás szerepe*? Két fontos ponton: egyrészt *garancia* kell legyen a *morálra* és *erkölcsre*, másrészt mint *egyház* az államtól elválasztva, vagyis maga is *autonóm szervezetenként* működve, közege lehet a szabadság megőrzésének.

Hogyan tud a vallás a demokráciában az erkölcs biztos támaszaként működni? Ennek bemutatása során Tocqueville *Az amerikai demokrácia* című könyvében mindenekelőtt elválasztja egymástól az *erkölcsi* és a politikai világot. Az előbbinek letéteményese a vallás. Ebben a világban „minden rendezett, összehangolt megjósolható és előre meghatározott”. Itt az önkéntes, bár passzív engedelmesség a döntő. Az erkölcs tekintetében az egyénnek tiszteletben kell tartania a vallási tekintélyt. Mert, ha a *tekintély* már nemcsak a politika, hanem a vallás tekintetében is megszűnik, akkor az emberek megriadnak a korlátok nélküli függetlenségtől. Mivel az ember – Tocqueville szerint – nem képes egyszerre elviselni a teljes vallási függetlenséget és a korlátlan politikai szabadságot, hiszen akkor semmilyen biztos tekintélyen alapuló kiinduló pontja nincs a hétköznapi életéhez. Tehát, ha nincs hite, akkor szolgálnia kell a dolgok, eszmék és értékek örökös hullámmzásának alávetve. Ha viszont az ember rendelkezik a szabadsággal a korábban bemutatott „pozitív” és „negatív” értelemben a politikai demokrácia közegében, akkor *hinnie kell*, hogy stabilitást találjon erkölcsi és eszmei értelemben is.

A *politika világában* ugyanis semmi sem állandó, minden vitatható és benne a függetlenség, a tapasztalat megvetése az uralkodó. Itt az egyén szembefordul minden tekintéllyel. Úgy tűnik, hogy ez a két világ – bármennyire is kizárja egymást – kölcsönösen egymásra van utalva. „A vallás az emberi képességek nemes gyakorlását látja a polgári szabadságban; a politika világában pedig olyan területet, amelyet a Teremtő az értelem erőfeszítéseinek engedett át. Az értelem szabad és hatalmas saját birodalmában, elégedett a neki fenntartott hellyel, és tudja, hogy birodalma biztos lábakon áll, hisz csakis saját erejéből uralkodik benne és nem támaszkodik a szívre. A szabadság harcostársat és diadalai kovácsolóját látja a vallásban, gyerekkora bölcsőjét, jogainak isteni forrását. Úgy tekint a vallást, mint az erkölcsök oltalmazóját; az erkölcsöket pedig mint a törvények biztosítékát és saját tartósságának zálogát.”⁶

A zsarnokság ugyanis meglehet hit nélkül, de a szabadság nem. A társadalom a politikai kötelékek lazulásakor széthullhat, ha az erkölcsi kötelék nem elég erős. Így azután a vallás mint ennek az erkölcsi köteléknek a biztosítóka sokkal szükségesebb a

5 Ennek a Tocqueville-i felvetésnek a fontosságát hangsúlyozza Francois Furet: Amerika felfedezése című tanulmányában, amely Tocqueville, Alexis de: *Az amerikai demokrácia* című művének előszavaként jelent meg. In: Tocqueville, Alexis de: *Az amerikai demokrácia*. Budapest, 1993. 8.

6 Tocqueville: *Az amerikai demokrácia*, 74.

köztársaságban, mint a monarchiákban és a legszükségesebb a megállíthatatlanul terjedő demokráciában. Hiszen: „Mire jó az önmaga felett rendelkező nép, ha nincs alávetve Istennek?”⁷

Az amerikai demokrácia, ahol a szabad polgárok testületei alkotják az önmaga felett rendelkező népet, épp azért működőképes, mert az amerikaiak szükségesnek látták, hogy a demokráciát a vallás által erkölcsössé tegyék.

Utóbbi gondolatsor végig követésével az volt a célunk, hogy bemutassuk, Tocqueville hogyan vázolja fel a vallás szerepét az új demokrácia közegében.

Most előbb arról, hogyan vetődik fel már Tocqueville-t megelőzően az *állam* és a vallás, illetve *egyház szétválasztásának* gondolata, majd arról, hogyan értelmezi ezt a berendezkedő liberalizmusban és a kikerülhetetlen demokrácia viszonyai közt Tocqueville. Az állam szekularizációja, deszakralizálásának igénye és gyakorlata már a liberalizmus mozgalmi szakaszában élesen megfogalmazódik. *Locke: Levél a vallási türelemről*⁸ című munkájában okolja meg reprezentatíven ezen szétválasztás szükségességét. Az állam és az egyház feladatát elkülöníti olyképpen, hogy az előbbi a polgárok evilági boldogulásának, míg az utóbbi ugyanezen polgárok túlvilági üdvösségének biztosítására kell, hogy törekedjék.⁹

Mivel a demokráciában a vallás egyértelműen magánüggyé válik, így a különböző egyházakat az azonos világnézetű embereknek az államtól független autonóm szervezeteként interpretálja amerikai tapasztalatai alapján Tocqueville. Itt, ahol a történelem során sohasem történt meg az, hogy egy vallás vagy egyház összekapcsolódott az állammal, kézzelfoghatóbban kimutathatók ennek az előnye. Tocqueville többek között e könyvében épp azt kívánja bemutatni, hogy az államvallás és állam-egyház hiánya mennyire fontos a demokráciákban. Kölcsönös előnyökkel jár a társadalom egésze számára.

Minél inkább berendezkedik egy társadalom a többségi véleményen alapuló demokráciára és minél inkább vonzódik a köztársasági államformához, annál veszélyesebb a vallás szövetsége a hatalommal. Hiszen ebben a politikai struktúrában a hatalom kézzől-kézre jár, a politikai elméletek egymást követik, a törvények, az alkotmányok, a politikusok folytonosan letűnnek, újak jelennek meg helyettük.

Amennyiben a vallás a folytonosan változó világi, illetve az akarat-megtestesítő politikai érdekekre kívánna támaszkodni, akkor a földi hatalmakhoz hasonlóan maga is törékennyé válna.

Amidőn például a vallás részesül a hatalmon lévők anyagi támogatásából, akkor az általuk keltett gyűlöletből is részesülni fog. A különféle politikai hatalmakkal kötött szövetség a vallás számára csak terhes lehet, hisz a vallás a politikai változásoktól függetlenül az állandóság letéteményese és életben maradásához nincs szüksége a politika segítségére, míg annak támogatásába maga is belepusztulhat. Ennek kapcsán

7 Tocqueville: *Az amerikai demokrácia*, 421.

8 Locke, John: *Levél a vallási türelemről*. 2. kiadás. Budapest, 1982.

9 Ennek bővebb kifejtését lásd Locke: *Levél a vallási türelemről*, 49–52.

Tocqueville még azt is felveti, hogy a hitehagyottak Európában inkább politikai ellenségnek tekintik a keresztényeket, mint vallási ellenfélnek. A hitet pedig egy párt nézeteként fogják fel, nem valami lelki eltévelyedésként. A pap személyétől nem mint isten képviselőjétől fordulnak el, hanem mint a hatalom barátjától.

Az Amerikai demokrácia című könyvben szinte látnoki módon kapcsolja össze a szerző a demokráciában rejlő, s számára oly ellenszenves, de kikerülhetetlen *kiegyenlítő* folyamatot – értve ez alatt nemcsak jogi, hanem az élet minden területére kiterjedő egyenlővé válást – a *jólét iránti hajlammal*. A kiegyenlítődésként azért káros, mert általa az emberek éppen, a liberalizmus számára oly fontos, egyéniségüket veszítik el. A demokráciában uralkodó társadalmi és helyi szinten egyaránt érvényesülő többségi elv a közvélemény mindent elsőprő erejével nyomhatja el a kisebbségi és egyéni autonómia gyakorlati, szellemi és erkölcsi alapját, tömegemberekké alakítva az autonóm egyéneket s így a társadalom egészét is tömeggé („birkanyájszerűvé”) formálhatja.

Ebben a helyzetben a *vallás feladata* kettős: egyfelől segítenie kell az emberekben működő jólét iránti hajlam – mint fő mozgatóerő – szabályozásában és mérséklésében. Elsősorban azzal, hogy rámutat arra, hogy ez a jólét iránti hajlam, ha elsődlegessé válik az ember számára, akkor az ön- és fajfenntartás állati szintjén alig lép túl és éppen sajátos emberi erőit és irányulásait gyengíti el, amelyek ezen a létszférán túlra mutatnak.

Másfelől a közvélemény egyre növekvő hatalma közepette – Tocqueville véleménye szerint – a vallások feladata az is, hogy félrehúzódva a napi politikától és érdekharcoktól, nem ütközve feleslegesen a tömegekben uralkodó általános eszmékkel következetesen képviseljék a korábbi erkölcsi értékeket. A valódi szabad akaratú személyiségek autonóm közösségeként az egyház jelenítse meg azt a közeget, ahol – a tanulmány korábbi részében körülírt – erkölcsi regulázó szerepét be tudja tölteni. Azaz a vallásnak nem elsősorban a törvényekre, a politikai nézetek mindennapos alakulására kellene befolyást gyakorolnia, hanem az erkölcsök és stabil értékek fenntartásával kellene az állam szabályozására törekednie.

Tocqueville külön kitér a *katolikus vallás* és a demokrácia lehetséges viszonyára. Ez ekkor még alapvetően inkább teoretikus felvetés, mint a gyakorlatból levont következtetés, de meggondolkodtatónak látszik az azóta tovább gördülő történelmi folyamatok ismeretében. Érdekes megvilágításba helyezi az alábbiakat az a tény, hogy a szerző 16 éves korában hátrahagyta ősei katolikus hitét és deista lett, megmaradva ezen álláspontján haláláig.¹⁰ „Úgy gondolom – írja - nincs igazuk azoknak, akik a katolikus vallást a demokrácia természetes ellenségének tartják. A különböző keresztény tanok közül számomra éppen a katolicizmus tűnik az egyik legkedvezőbbnek a feltételek egyenlősége számára.”¹¹ Azzal együtt is, hogy tudjuk, úgy a demokrácia,

10 Hahner Péter: *Előszó: egy könyv írója*. In: Tocqueville, Alexis de: *A régi rend és a forradalom*. Budapest, 1994. 13.

11 Tocqueville: *Az amerikai demokrácia*, 413.

mint az egyenlőség Tocqueville számára sokkal inkább az elkerülhetetlenül tudomásul veendő dolgok közé tartozott és nem a szeretett – vágyott célok csoportjába, mégis fontos, hogy éppen a katolikus vallást miért is tartja a legalkalmasabbnak a vallások közül az új rend felvázolt körülményei közt arra, hogy a vallásoknak általa szánt szerepeket betöltse.

A katolikus vallásban a feltételek egyenlőségének lehetőségét az alapozza meg, hogy a hívek közössége csupán két csoportra bontható: a papokra és a népre. Csak a pap emelkedik ki, alatta mindenki egyenlő.

Emellett a katolikusok a hittételek tekintetében is ugyanazt a szintet követelik meg minden hívőtől: „egyazon hit részleteire szorít rá tudóst és tudatlant, lángészt és közönséges embert; ugyanazokat a formaságokat kényszeríti rá gazdagra és szegényre, ugyanazon szigorral bünteti a hatalmast és a gyengét; nem egyezkedik egyetlen halandóval sem, s minden egyes emberi lényre ugyanazt a mércét alkalmazván, szívesen vegyíti össze a társadalom valamennyi osztályát egyazon oltár lábánál, ahogyan Isten szemében is összevegyülnek.”¹²

Összegezve: a katolicizmus – szemben a protestantizmussal, ami inkább a függetlenség felé viszi az embereket – a fentiek alapján a híveket az egyenlőség felé irányítja.

A probléma ott kezdődik Tocqueville felfogása szerint – s itt visszautalunk az állam és a vallás, illetve az egyház szétválasztásának elkerülhetetlenségére –, amikor a katolikus pap kilép a templomból s mint a politika szereplője „bevonul a társadalomba” helyet kérve magának a társadalmi ranglétrán. Ekkor az egyház képviselője vallási befolyását gyakran arra használja fel, hogy annak a politikai struktúrának a fennmaradását biztosítsa, amelynek maga is része. Abban az esetben, ha a papokat eltávolítják a kormányzástól, vagy maguktól távolodnak el tőle, akkor hitük révén a katolikus papok a legalkalmasabbak arra, hogy az egyenlőség eszméjét átlántálják a mindennapi élet és a politika világába. Ezen elképzelés megvalósíthatóságára példaként az egyesült államokbeli papokat hozza fel Tocqueville. Ők „két részre osztották fel a szellemi világot: az egyikben meghagyták a kinyilatkoztatott hittételeket, melyeknek vita nélkül alávetik magukat; a másikba a politikai igazságot helyezték, és úgy gondolják, hogy Isten azért engedte azt át oda, hogy az emberek szabadon kutathassák. Így aztán az egyesült államokbeli katolikusok egyszerre a legalázatosabb hívek és a lefüggetlenebb polgárok.”¹³

E tanulmányban Tocqueville vallás szerepéről vallott nézeteit kívántuk felvázolni. Gondolkodását a berendezkedő liberalizmus által felvetett gyakorlati problémák és az újként magának helyet kérő demokratikus elmélet és gyakorlat reakcióterébe állított. Tudván azt, hogy ő magának a lassan megmerevedő liberális eszmevilágnak és politikai gyakorlatnak is belső ellenzéke volt – akárcsak Swift a felvilágosodás idején –, hiszen a már letűnt rendi társadalom értékeit, s így szabadságképét is saját-

12 Tocqueville: *Az amerikai demokrácia*, 413.

13 Tocqueville: *Az amerikai demokrácia*. 414.

lattel látta veszni. Ezért köthető Tocqueville szabadság felfogása inkább az angol-szász liberálisokéhoz, mint francia eszmetársaiéhoz. Az Egyesült Államokban megtapasztalt és elkerülhetetlennek érzett demokratikus berendezkedés az ő szemében még inkább veszélyezteti az általa elgondolt szabadságot, mint a liberalizmus bármilyen felfogása.

Ennek a kérdésnek a kapcsán értelmezi a vallás szerepét: feladata egyrészt, hogy erkölcsi tekintélyével morális támaszt adjon az egyénnek a politikai eszmék folyamatos változásában, mivel a demagógok vitatható politikai nézeteikkel könnyen befolyásolhatják a tömegeket, a többségi szavazásra épülő demokráciában pedig ezek a nézetek könnyen teret kaphatnak a törvényhozó és a végrehajtó hatalomban, elnyomva ezzel a kisebbség gondolati, véleménynyilvánítási és érdekérvényesítési lehetőségeit.

A vallás másrészt egyházzá szerveződve bevezetheti az embereket az autonóm egyéni és közösségi élet és érték megjelenítés gyakorlatába. Ezen felül, mivel a demokratikus berendezkedés az egyéni jólét vágya által motivált önérdeket teszi uralkodóvá, a vallás azzal, hogy ezen felül emelkedő célok és értékek felé mutat, meggátolhatja, hogy az individuum egoistává váljék.

Tocqueville a vallás és az egyház szerepén túl, annak helyét is körül írja a demokratikus berendezkedés keretei között. Az egyház államtól való elválasztásának nem első sorban az állam szempontjából gyakran hangoztatott előnyeit emeli ki, hanem sokkal inkább a függetlenségben az egyes egyházak számára rejlő lehetőségeket húzza alá azzal, hogy azt hangsúlyozza, hogy a demokráciában az egyháznak is érdeke, hogy az államtól elkülönülve kivonuljon a politikából. Hiszen a változó politikai nézetek és pártok kérészéletű támogatására nincs ráutalva, mivel többségi szavazásra nem szoruló hittételeket, örök erkölcsi értékeket és élet példákat hirdet. Viszont, ha bármely éppen hatalmon lévő elképzelés vagy politikai csoport mellé szegődik, akkor a hirtelen változásból az adott vallás és egyház maga is presztízavesztéssel kerülhet ki.

Spontán légyott a valósággal? Isten-variációk Philip K. Dick három regényében

*But reality really is a mess, and yet it's exciting.
The basic thing is, how frightened are you of chaos?
And how happy are you with order? (Cover, 36)*

Igen meggyőzőnek számít a neves science fiction író – azóta is többször idézett – véleménye, mely szerint „a valóság az, ami akkor sem tűnik el, ha már nem hiszünk benne”. Meggyőző abban az értelemben, amennyiben a posztindusztriális társadalmak pluralista koncepcióit vesszük szemügyre, ahol a virtualitás által megnövelt kvázirealitások világában a szakavatott szemlélő sem igazodik el magabiztosan, különösen a vallási határkérdéseket illetően. Az alábbi tanulmányban azon túl, hogy a címben¹ felvetett kérdést igyekszem körüljárni, Philip K. Dick e határkérdésekre adott válaszait vizsgálom meg három regényén keresztül.

Philip K. Dicket hagyományosan az amerikai modern science fiction legmeghatározóbb alakjának tekintik, azonban az irodalomkritikában egyre erősödik az a tendencia, hogy az életművében fellelhető írásokat nem kizárólag a tudományos fantasztikum tengelyén vizsgálják. Ennek egyik oka, hogy a sci-fi „csak” mint kelléktár jelenik meg munkásságában, illetve az alapvető kérdések mindig az emberi természet, a valóság és annak megismerhetőségének filozófiai problémájával foglalkoznak. A tanulmány szempontjából két fontos életrajzi-önreflexiós elemet emelhetünk ki, s mindkettőt egy interjúban adott szövegrésszel mutathatunk be a legadekvátábban: „Filozófiát tanultam egy rövid ideig a californiai Berkley egyetemen. (...) nem hittem, hogy az univerzum létezik. Úgy gondolom, hogy az egyetlen dolog, ami létezik, az Isten, és ő több, mint az univerzum. A világegyetem Isten kiterjedése a térben és időben. A munkáim mögött álló premissza az, hogy az úgynevezett valóság egy hatalmas illúzió, amit mindannyian kénytelenek vagyunk elhinni valamilyen homályos okból. (...) Isten hatást gyakorol az elménkre a világ létezésének benyomásával. (...) Képzelden el egy tartályban lebegő agyat, elektródák millióival, amelyek sajátos idegközpontokhoz vannak csatlakoztatva. Most képzelje azt, hogy ezeket az elektródákat szelektíven stimulálja egy számítógép, hogy az agy azt higgye, épp a Hollywood Boulevardon sétál, hamburgert majszol és a csajokat nézi. Na most, valamilyen technológiai meghibásodás vagy a kazetták megzavarodásának következtében az agy hirtelen azt látná, hogy Jézus Krisztus – a dühödt tömeg által hajszolva - a Hollywood Boulevardon halad el a Golgota felé, és hét római *centurio* korbácsolja.

¹ Ezúton is köszönetet mondok Dr. Máté-Tóth András professzor úrnak, aki a kvalitatív társadalmelemzés kurzusáról átengedte nekem a „spontán légyott a valósággal” kifejezést.

Az agy azt mondaná: „Álljunk csak meg!” És hirtelen a teljes kép kipukkanna és eltűnne.”²

„Mindig is érdeklődtem a vallás iránt. (...) És most itt vagyok, nem csinállok más egész nap, csak a Bibliát, apokrifeket, gnosztikus irodalmat és a kereszténység történeteit olvasom. Elmehetnék és szerezhetnék egy teológiai fokozatot most mindjárt.”³

További fontos alapvetés a címben szereplő isten-variáció fogalmának magyarázata. A kifejezést vallásfenomenológiai értelemben használok, azaz olyan konstruált fogalomként, amelybe a konkrét vallások istenképeinek atribútumai belesűrítethetők. Ahogyan azt a dicki írásokból látni fogjuk, nem egy adott vallás konkrét istenével van dolgunk, sokkal inkább úgy tűnik, mintha bizonyos világvallási-isteni tulajdonságok összpontosulnának egy alakban, amelynek dominánsabb elemei regényenként változnak.

Talán még ennek fényében is különösnek tűnhet egy posztmodern szerző tudományos fantasztikus munkáit vallástudományi szempontból megközelíteni, ugyanakkor a science fictiont a kortárs gondolkodás egyik olyan sajátos kifejezési formájának tekinthetjük, amelyet nem kisebb gondolkodók használtak és használnak, mint például Vonnegut vagy épp Calvino. A sci-fi ugyanis jellegénél fogva alkalmas a világunkat mozgató „ideák” jövőbeli képét megfesteni, ezáltal megragadni az adott fenomén kibontakozási lehetőségeit, a formában rejlő potenciált (szerepük így például hasonlóvá válik az utópiákhoz/disztópiákhoz). Dicki megfogalmazás szerint „a tudományos fantasztikus regény az ideák regénye”⁴.

A jövő társadalomképeiben szinte kivétel nélkül releváns szerepet tölt be a vallás „sorsának” kérdése, a tudományos fantasztikus irodalom pedig egyedi és elméleti szinten foglalkozik azzal a problémakörrel, hogy miként alakul a vallás jövője; megmarad-e vagy eltűnik, esetleg radikálisan átalakul? A kortárs folyamatokkal foglalkozó alkalmazott vallástudomány tematikus kérdései egybeesnek ezzel, a különbséget elsősorban maga a tárgyterület, illetve a módszertani megfontolások adják. Sarkosan fogalmazva: az egyik „a Vizsgáló”, a másik „a Vizsgálható”. Magától értetődő, hogy a sci-fi megértésében elsősorban az irodalomelméleti, illetve -történeti vonatkozások alkotják a fő szempontokat, de mivel a téma releváns részét képezheti más tudományterületeknek is (filozófia, kultúratudományok, társadalomtudományok), a vallástudomány érdeklődésére is számot tarthat.

Nem tagadhatjuk meg tehát a jelenség irodalmi jellegét, bár meghatározása még ezen belül is meglehetősen problematikus feladat. Újabban szokás a téma felől megközelíteni (többen azt állítják, hogy a tudományos fantasztikus irodalom nem műfajban, hanem tematikában kristályosodott ki, azaz inkább tekinthető irodalmi irányzatnak, mivel a leírhatóságát a tartalmi elemekben érhetjük tetten⁵). A különbö-

2 Forrás: Vitale, Joe: *An Interview With America's Most Brilliant Science-Fiction Writer (Philip K. Dick)*. The Aquarian, no. 11. (1978) fordítás tőlem.

3 Vitale: *An Interview With America's Most Brilliant Science-Fiction Writer (Philip K. Dick)*.

4 DePerez, Daniel: *An interview with Philip K Dick*. Science Fiction Review, no. 19, Vol. 5, (1976) 3. fordítás tőlem.

ző megközelítésekben helyet kap az irodalomtörténetre oly jellemző korszakokra bontás is, amely leginkább a sci-fi és a posztmodern sci-fi, azaz a cyberpunk elkülönítését célozza meg, de találkozhatunk olyan kísérletekkel is, amelyek a science fiction „eredetműfaját” (pl. fantasztikus irodalom) vagy épp kiindulópontját (a racionalitás megjelenése) kutatják. Vannak kifejezetten a vallás(ok) és a tudományos fantasztikus irodalom kapcsolódási pontjaival foglalkozó írások is: ezek általában olyan munkákat tárgyalnak, ahol a vallás, a hit nem csupán a háttér alkotóeleme, hanem a történet szerves és kihagyhatatlan része, a cselekmény központja, az író által lefestett világ erőteljes jellemzője.⁶

Vajon hol a helye ezekben az elméletekben a dicki életműnek, hová lehet csúsztatások nélkül elhelyezni; egyáltalán kell-e az elhelyezés problematikájával foglalkoznunk, vagy ahogyan Kuczka Péter fogalmazna: sikeresen megszabadulhatunk-e a definiálás lidércnyomásától?⁷

Huber Juin (Helikon, 1972, 29) írja: „ha a sci-fi a modern emberrel van kapcsolatban, akkor a modern emberrel kell kezdenünk”. Hagyjuk tehát figyelmen kívül néhány percre a csoportosítás és elhelyezés kényszerét, és induljunk ki az úgynevezett modern és posztmodern korszak és ember jellegzetességeiből, s csak ezt követően vegyük sorra a szerzői szövegekben megjelenő tematikus elemek ismétlődését.

A modernitás alapélményét a legtalálóbban úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a tudományok megingatják a ködös mítoszok, az ősi nagy elbeszélések világát. (Habermas, Lyotard, Rorty, 1993). A modern ember magabiztosan kezeli a teret és az időt, egy olyan – viszonylag – szilárd tartás jellemző rá, amelyben az emberi cselekvés vonatkozásaiban ésszerűen és biztosan beillesztve érezheti magát. A posztmodern ember alapélményének sarokpontja ezzel szemben az, hogy a tudomány nem homogén, és nem kínál mindenre válaszokat. A posztmodernben mintha megszűnne az átfogó törvények érvényessége és kiszámíthatósága, fokozódik a bizonytalanság, nő a kockázat, szaporodnak a konfliktusok, megváltozik a valósághoz való viszony, csakúgy, mint a térszerkezet érzékelése, az időpercepció, a szent és profán viszonya (Tomka, 2001). Egyszerre válik minden elmosódottá és túldeterminálttá, ezáltal az ön- és a világ-meghatározás szempontjából lényegesnek mondható vertikális és horizontális tengelyek mintha megremegnének.

A tudomány narratívájának egyeduralmáról szóló optimista elgondolás nem hozta meg az emberiség történetében a kívánt eredményt, comte-i terminológiával élve az

5 vö. Dr. S Sárdi Margit: *Mi tartozik a sci-fi irodalom műfajába?* In: SF Műhely. Győr, 2006. 7–20.

6 vö. Huszár András: *Vallás és hitvilág a science-fictionben.* In: SF Műhely. Győr, 2006. 54–82.

7 „A legegyszerűbb azt mondanunk, hogy a sci-fi olyan mű, amelyben űrhajók, robotok, marslakók, gűlűszemű szörnyek és távoli bolygók szerepelnek. Ez a körülírás kielégítheti azokat, akik nem olvasnak sci-fit. Azoknak viszont, akik ismerik és olvassák, nem kell sokat magyaráznunk, ők úgy is tudják, miről van szó. Ezzel a definiálás lidércnyomásától sikeresen megszabadultunk.” (Kuczka Péter: *Vissza a végtelenből.* Budapest, 1998. 43.)

új vallás nem a szociológia lett, az új papok pedig nem a szociológusok. A posztmodern világlátásnak ugyanúgy szerves része lett az igazság detotalizálása, mint a vallási vagy metafizikai válaszok keresése, de immáron nem kizárólag egy vallás rendszerén belül. A válaszadás szinkretista lehetőségeinek széles palettája nyílt meg, ugyanakkor „a vallás” (mint konstruált metafogalom) újra szerephez jutott a társadalom metanarratívájában.

Talán nem szükséges külön kiemelni azt a tényt, hogy Philip K. Dick regényeiben mind a megjelenő világokra, mind a szereplőkre pontosan illenek az előbb felsorolt jellemzők. Különösen a második, illetve harmadik korszak termését olvasva látható, hogy a szerző egy-egy kulcskonceptió mentén építi föl az írásait, az életmű tekintetében pedig több ilyen releváns szervezőelemmel találkozhatunk. Elsőként például felhasználhatjuk azt a todorovi megállapítást, amely szerint a fantasztikus művekben megjelenő különböző világokat illetően az olvasó bizonytalanságban van, és ez a bizonytalanság műfajkonstituáló elemként, szükséges tartozékként jelenik meg.⁸ A kiforrott Dick-regények mindegyike szándékoltnan töredékjellegű: az olvasót kétségek között hagyja úgy, hogy a tematikus alapot szolgáltatató, hangsúlyozott textusok azt sugallják, hogy újrakeresse őket az olvasó. Vajon szerzői intenció-e az újraolvasztatási kényszer, vagy pedig ellenkezőleg: a szerző szándéka az, hogy a kételyekkel teljesebbé ki az olvasói horizont?

Másodszor a szerző regényei számot vetnek az adott pillanat kulturális, szellemi adottságaival, ezen belül rögzítik, s egyben dekonstruálják a különböző filozófiai, a tudományos és a vallási válaszokat. Ekképpen vonatkoztatható rájuk Bèssière állítása is, amely szerint ideológiai kétértelműségen nyugszanak: esetlegessé tesznek minden fajta valóságot és magyarázatot, ugyanakkor sugallják, hogy van lehetséges tudás; pontosabban, hogy a tudás lehetséges.⁹

Harmadrészt Gilbert De Meester *The Universe of Philip K. Dick - Systematic analyses* (1982) című munkájában három alapvető rendszert emel ki, amelyek segítségével elemezni lehet a szerző írásait: az „equilibrium” (egyensúly), a „homestatic” (homeosztatisztikus) és a „process” (folyamat) rendszerek működését. Az „equilibrium system” a termodinamika második törvényéből származó tétel felől érthető meg, amely szerint egy zárt rendszeren belül az elemek az egyensúlyra törekszenek, ezzel egy időben az elemek a véletlen rendezetlenség, az entrópia felé haladnak (az entrópia irodalmi szinten a káosz mértékét mutatja). A „homestatic system” arra a tételre utal, amely szerint egy organizmus fenntartja magát, akármibe is kerül, azonban csak bizonyos precíz mennyiségű energia hozzáadásával képes működni, sem nem többel, sem pedig kevesebbel. A „process system” az előzőekhez képest nem próbál meg bármi áron fennmaradni, ugyanakkor célja az, hogy komplexebbé váljon, ehhez azonban többlet-

8 vö. Tzvetan Todorov: *Bevezetés a fantasztikus irodalomba*. Budapest, 2002.

9 vö. Maár Judit: *A fantasztikus irodalom története*. Budapest, 2001.

energiát igényel. Az ilyen rendszer (mint például a társadalmi szerveződések vagy épp maga a kultúra) több annál, mint a saját részeinek az összege, az energia pedig nemcsak a fenntartáshoz elég, hanem arra is, hogy a rendszer képes legyen változni (a változás nem feltétlenül egy magasabb szint irányába zajlik). Ezt a többletenergiát nevezik negatív entrópiának, röviden negentrópiának, metaforikus szinten pedig ezzel a negentropikus látásmóddal lehet jellemezni a Philip K. Dick munkáiban felsejlő világképeket: az erózió/entrópia elleni fegyver az információ többletenergiaja, amelyet sok esetben egy felsőbb instancia ad a szereplők kezébe.

A negyedik lényeges szervezőelem az „eredeti” és a „másolat, a szimulákrum” szembeállítódásának problematikájában érhető tetten, amelyhez szervesen kapcsolódik a szubjektív, a szimulált és a hallucinált lehetséges világok síkjainak megjelenése.¹⁰ Dick szereplői folyamatosan konfliktusba kerülnek a valóság többsíkúságainak egybejárásódásával. A lehetséges világok különböző variációkban tűnnek föl, s mindegyik mögött fenyegetően ott áll a „māyā”, a „minden csak illúzió” teóriája.

Végül kulcsfontosságúnak tekintem a szimulációban többféleképpen megjelenő istenalakok funkcióját, mert sok esetben ez adja meg a szövegek koncepcióját. Az istenfigurák korántsem bírnak abszolút hatalommal mindenhol; jellemzőbb, hogy inkább a regényalakok szemszögéből tűnnek ilyennek, mivel ebből az aspektusból rendelkeznek olyan isteni tulajdonságokkal, mint a mindentudás vagy a beavatkozás képessége. Ilyen például a szubjektív világok összecsapásában az éppen felülkerekedő szubjektum onnipotenciája (*Figyel az ég*) vagy a szándékosan szimulált világ műsorszerkesztőinek mindenhatósága (*Kizökölt idő*). De ilyen a közösen hallucinált világ is, amely egy démoni istenalak hatására keletkezett (*Palmer Eldritch három stigmája*), illetve a szimulált világba beavatkozó igaz, megváltó istenség, aki segítő üzeneteket juttat be, hogy a káoszból rend legyen (*Ubik*), és így tovább. A különböző formában felbukkanó istenalakok egytől-egyig szakrális aktusok révén változtatnak a káoszvilágokon, s fedik fel egyre inkább az illúzió mögött álló (néhány esetben ugyancsak kvázi) realitást.¹¹

A következőkben ennek a gondolatmenetnek a variációit veszem sorra az *Ubik*, a *Palmer Eldritch három stigmája*, valamint az *Álmodnak-e az androidok elektronikus báránnyokkal* című regényekben.

Az *Ubik* (1966) felütése a klasszikus sci-fi helyzetet és szereplőket idézi: különleges képességű emberek csoportja, utazás a Lunára, az időfolyamatok megváltozása, a pszeudovalóságok egymásbajátszása, az élet meghosszabbításának lehetősége (félet) - mind-mind jellegzetesen science fiction téma. A szereplőket körülvevő kontextus maximálisan a fogyasztói társadalom specifikumait kínálja: a kockázatmentesítő

10 vö. Barlow, Aaron: How much chaos does scare you? Politics, religion, and philosophy in the fiction of Philip K. Dick. Brooklyn, NY, 2005.

11 A vallási kozmológiák szerint a teremtés aktusa ugyanezen az elven, az öskáosz megszüntetésén alapul; a világ ugyanis épp azáltal nyer értelmet, hogy a teremtető aktus rendezettséget visz az elemek összevisszaságába (vö. Eliade, 1999.)

Runciter Társaság és piaci ellenfele, Raymond Hollis és telepatai, prekognai különböző szolgáltatásokat kínálnak hirdetések és reklámok formájában.

A Glen Runciter és csoportja elleni, az ellenséges üzletfelek által szervezett robbantásos merénylet után azonban a világ radikálisan megváltozik, a főbb szereplők, akik több létbeli státuszt képviselnek, két ellentétes oldalba szerveződnek, miként két ellentétes folyamat hat rájuk: az egyikben az idő visszafelé kezd folyni, amelynek következményeként minden elhasználódik. A másikban a „világrajövetel” (109), a teremtés folyamata zajlik, az idő előreugrik, s ennek egyik legpregnansabb jele, hogy ismeretlen pénzürmék jelennek meg. Ezenközben azonban a történet egy-egy részlete a szereplőkre szabott időben folyik, így a káosz egyre nagyobb méreteket ölt.

A létbeli státuszok ebben a folyamatban korántsem érdektelenek: bizonyos idő után minden valószerűtlenné válik, a világ (és a szöveg) megértéséhez pedig alapvető fontosságú annak kiderítése, hogy ki-k melyik fázisban áll: él-e vagy halott, avagy úgynevezett féletben fekszik a moratórium hidegkamrájában. A történet folyamán a szereplők ezt a kérdést igyekeznek körüljárni saját helyzetük vonatkozásában.

A meesteri tipológia megvalósulását az alábbi dimenziókban követhetjük nyomon: az entrópia több „változatban” is megjelenik, egyrészt a változó idősíkok egymásba csúszásában, amennyiben a kiegyenlítődést és az elemek keveredését emeljük ki. De megfigyelhetjük magában a leépülési folyamatban is, azaz az idő visszafelé haladásával együtt járó bomlásban, a tárgyak előregedésében (a tej megsavanyodik, a cigaretta elszárad stb.). Az utóbbi folyamatban Dick a platóni ideatant is felhasználja: „Az előző formák bizonyára többé-kevésbé továbbra is ott élnek minden tárgyban. (...) Egy emberben ott van, nem a gyermek, hanem korábbi emberek sorsa, gondolta. A történelem nagyon régen vette kezdetét. (...) Micsoda örült egy elmélet.... Hát Platon nem gondolt ki semmit, ami túlélne ezt a pusztulást, valami belső sérthetetlen magot?” (133). Az erózió a közismert hőhalál képében manifesztálódik: „A bizonytalanság, amit érzek, ez a lassú, de biztos út az entrópia felé, ez maga a folyamat, és a jég, amit látok, a sikeres folyamat eredménye” (121).

A homeosztatisz rendszer –miként az kiderül– a moratóriumban elhelyezett féletben lévőek zárt világa. A félet a létezés egyfajta csökkentett üzemmódja; amennyiben a szervezetben nem állt be az agyhalál, mód van arra, hogy az egymással piaci versenyhelyzetben álló szolgáltató moratóriumok a hibernáció bizonyos formáit alkalmazzák természetesen megfelelő összegek fejében. Ezzel ugyan nem oldódik meg a halál kérdése, az eljárás csak lassítja annak bekövetkeztét. A féletben lévőek tudatuknál vannak, és a moratórium bizonyos technikai beavatkozásai után képesek felvenni a kapcsolatot a kívülről állókkal. A félet azonban pszeudovilág, a halál pillanatát folyamattá alakítja, és ebben az átalakításban az idő mint anomália jelenik meg. A zárt rendszeren belüli anomáliák megszüntetésére pedig az ubik nevű termék a legalkalmasabb (a mediatizálódott társadalom reflexiójaként a fejezeteket rendre egy-egy ubikhirdetés vezeti be).

Itt el is érkeztünk a legfontosabb kérdéshez: mi az ubik? Az ubik strukturálisan a process rendszer „többletenergiajú” eleme, amely képes visszaállítani és fenntartani az eredeti állapotot. Pragmatikus szinten egy hordozható negatív ionizátor, amely fel-

veszi a harcot a káosz ellen a szereplők tudatában; ahogyan azt végül megtudjuk, elkülöníti az elemeket, illetve felismerhetővé teszi őket, azaz meggátolja a kiegyenlítődést, ilyenképp tehát maga a negentrópia. Ismét más szinten pedig – mint az az utolsó fejezet bevezető reklámszövegében is feltárul – maga a transzcendens: „Én vagyok Ubik. Már a világegyetem keletkezése előtt is itt voltam. Én alkottam a napokat. Én alkottam a világokat. Én teremtettem az életet, s az élőlényeknek szolgáló lakóhelyeket. Én rendezem el őket kedvem szerint. Oda mennek, ahová mondom, azt teszik, amit mondok. Én vagyok a szó, a nevem ki nem mondható, mert senki sem ismeri. Ubiknak neveznek, de nem az én nevem. Vagyok. És mindig is leszek” (212).

Az *Ubik* transzcendens megnyilvánulásának másik legfontosabb epizódja az „ubikálom”. „Egy óriási kéz nyúlt le az égből, mintha Istené lett volna. (...) A kéz sziklaszerű ökölbe zárult, és én tudtam, valami nagyon értékes dolgot rejt, attól függ a sorsom, és a Földön élő összes ember sorsa. (...) És akkor megláttam mi van benne. (...) Egy aeroszolos sprayflakon. (...) A flakonon pedig (...) egyetlen szó állt, hatalmas, csillogó, arany betűkkel (...) Aranyló tűz írta ki: UBIK. Semmi mást. Csak ezt az egy furcsa szót” (154). Vallástudományi aspektusból nem más ez, mint annak a metamorfózisnak a folyamata, amelyben az isteni lényeg – a fogyasztói identitás igényeinek kiszolgálására – (eladható) terméké válik, azaz a transzcendens adaptálódik a fennálló világ sajátosságaihoz (*Ubique*, azaz mindenütt jelen lévő, mindenben benne rejlő, ahogyan azt az egyik szereplő kifejti).

Talán ez az egyik legfontosabb diki felismerés a posztmodernitás, a vallás és a fogyasztói társadalom összefüggéseiről.

Az *Ubik* dualista értékszemplétű világának paralelszereplői a hármas rendszernek megfelelően szerveződnek: a káosz elszabadításában érdekelt egyrésről Hollis embere, Pat Conely, az idővisszafordítás kváziképességével rendelkező antiprekog, másrésről Jory, a Moratórium félelmetesen megrajzolt „vendége”, aki, hogy féletét meghosszabbítsa, lassan, személyről személyre bekebelez, felfal mindenkit. Ezzel szemben Glen Runciter és féletben lévő felesége, Ella reklámszlogenekben elrejtett, kódolt információkat juttatnak be a szimulált hiperrealitásba, ezáltal segítve a „játék-mesterek” közötti homeosztatisz térben lebegő csoportot, a Runciter Társaság embereit, akik egyre kétségbeesettebben küzdenek a teljes porladás és kihülés ellen.

Mivel állunk szemben? Logikusan megszerkesztett karakterekkel egy pontosan megrajzolt történetben? A gondosan kialakított és felépített megoldás vajon csak eszköze annak a végső fordulatnak, amelyben a szerző egy rövid, de annál nyugtalanítóbb részlettel szétrombolja az igazság lehetőségét? Az utolsó mondatok radikálisan más, ugyanakkor többvariációs interpretációs stratégiá(ka)t bízhatnak az olvasóra: „Runciter maga is megszemlélte az ötvencenteseket. (...) Az érmék határozottan nem olyanok voltak, amilyeneknek lenniük kellett volna. Kinek az arcéle is ez? (...) És akkor egyszerre fölismerte. Vajon mit jelenthet ez? (...) soha nem látott még Joe Chip-pénzt. Az a hátborzongató érzése támadt, hogy ha végigkutatná a zsebeit és a tárcáját, rengeteget találna még. Ez még csak a kezdet.”

Amennyiben az *Ubik* a kezdet, akkor a *Palmer Eldritch három stigmája* a folytatás, az *Álmodnak-e az androidok elektronikus bárányokkal* pedig a végpont az elem-

zett regények sorában, amennyiben a kvázivalóságok és a szereplők harcának kimenetelét tartjuk szem előtt.

A *Palmer Eldritch három stigmája* (1964) szerzői koncepciója egy szórólap reklámszövegének kulcsmondatában rejlik: „az Úr megígérte az örök életet. Mi el is hozzuk neked” (138). A teljes szöveg a fent említett tematikus jellemzők mindegyikét következetesen alkalmazza: két szembenálló szimulációs valóság, valamint egy olyan kaotikus és bizonytalan realitás bemutatásával, amelybe folyamatosan kontrolálatlanul beúsznak a mesterséges világok képei. A két szimuláció egymásnak gyökeres ellentétje, jóllehet felszíni kiindulópontjaik közösek: hallucinogén szerek által keltett, vallási képzetekkel telített művilágok szolgálnak a valóság elfedésére. Mindkettőben súlytalanná válik a bűn, és hangsúlyossá a megváltás szükségessége. Az emberek –különösen a marsi telepesek– életében a Dra-ZS kínálja a vallási dimenziót, és ebben a helyzetben a gyártónak (és „leányvállalatának”, a P.P. Babaházak Rt-nek) konkurenciája akad: egy új isten bukkan fel, és jelzi igényét arra, hogy híveket szerezzen magának. (Tipikus posztmodern helyzet: új igényekre új spirituális kínálat, az emberek akár új személyiséget, új identitást, új világokat is választhatnak maguknak.)

Alapvető és lényegi különbség van azonban a két szimuláció jellegét illetően: Amíg a Dra-ZS által megszabott világ az átlényegülés (eggyé válás) interperszonális jellegét kínálja, addig az Ét-R az időélmény relativizálásával, a nem hagyományos vallási válaszok módját felhasználva adja az örök élet, valamint a „lélekvandorlás” (hamis és egyben pragmatikus) esélyét. Amíg a megszokott Dra-ZS-val keltett illúzióban megszabott szereplőkkel azonosulhatunk, az irányítás a használó/használók kezében van, addig az Ét-R egy radikálisan új világ képzetét kelti, amelynek tényleges irányítója a benne istenként megjelenő Palmer Eldritch, aki a fejében létező zárt rendszert egyszerre képes átadni, és egyben uralni is. Ez az uralom tudatosan újra és újra a stigmák jelenlétével.

A három rendszer egyértelműen leképeződik a három fajta „valóságban”: az entropia folyamata a tényleges realitásban manifesztálódik, a homeosztatisztikus rendszer a Dra-Zs kínálta illúzió, amelyben a telepesek Pize Pat és játékbaba társának életét élhetik megszabott helyszínekkel és lehetőségekkel, valamint megszabott mennyiségű hatóanyaggal. Végül a folyamatrendszer maga az Ét-R által generált valóság, ahol nem a bevett mennyiségtől, hanem a hozzáállás minőségétől függ az adott eltöltött idő (83).

Az Ét-R gyakorlatilag alternatívát és vetélytársat jelent a biztonságos, de zárt, új élményt nem adó önfenntartó rendszer számára. A meghatározott szereplők és személyiségjegyek helyett a változtatás és a teremtés lehetőségét kínálja fel, legalábbis igyekszik elhitetni ezt. Az Ét-R eseménysorai a szereplők vágyainak projekciói, valójában azonban kizárólag a „fő moderátor” rendelkezik azzal az információval, „használati utasítással” (negentropikus erővel), amely feltétlenül szükséges az adott világ megértéséhez. Ez a beavatkozás (*Deus ex Machina*) képezi azt a sajátosságot, amely által a rendszer képes a változásra: „Anne, Palmer... egyre megy, mind ugyanaz: a teremtő. Mindenki és minden ő. Minden világ az övé. Mi csak lakunk bennük, és

amikor úgy hozza kedve, ő is beköltözik. Megjelenik, szétrúgja a díszletet, kénye-kedvére változtatja a dolgokat. Ha akar, bármelyikünkbe beköltözhet. Sőt, ha akar, mindegyikünkbe. (...) *Még olyan világba is beléphet, ahol ő maga halott.* Palmer Eldritch emberként ment a Proxra, és istenként tért vissza.” (175, kiemelés az eredetiben).

Másrészről az előzetesen felvázolt dicki koncepciókban megfogalmazott kijelentés itt is érvényes: a „process” rendszerek fejlődésének iránya nem feltétlenül magasabb rendű (pozitív) szerveződés avagy állapot irányába mozog. Eldritch nem az igazat mondja, az Ét-R-es világ egy olyan illúziót kínál, amelyben a szereplő csak magányos kváziirányító, és amelyben az egyetlen cél az isteni manipulátor továbbörökítődése. És mégis, ugyan az érték-irány maga negatív, a szándék azonban nem feltétlenül: Palmer Eldritch tulajdonképpen a maga paradox módján segíteni akar.

Az Ét-R világának alapvető velejárója a három stigma megjelenése. A valóság-szerű jelenetekben felbukkanó szereplőkön a legváratlanabb pillanatokban jelennek meg a jelek: a fémkar, a deformált áll, benne a kimeredő acélfogsor és a mesterséges, pupilla nélküli Jensen-gyártmányú szemek. (Már önmagában Palmer Eldritch beültetett bionikus szervei, illetve az emberi érzékelés megváltoztatása is a „process” rendszert vetítik elő.)

A stigmák több értelmezési szinten is érvényesülnek: egyrészt a szimuláció felszíni rétegének szintjén; ez az első, ami a szubjektív világokban átüt, jelezve, hogy a valósághú kontextusok mesterségesek. Ugyanakkor ezek a stigmák láttatják a dolgok mélyén megbújó lényegi összefüggéseket is, ekképpen szerepük többdimenziós, de lényegileg úgy jelennek meg, mint a felszín mögötti mélystruktúrára való rápillantás, amely olyannyira erőteljes jellegű atavisztikus félelmi reakcióban érhető tetten, hogy intellektuálisan nem is közelíthető meg. Mindezt egy olyan szövegrészlettel lehet artikulálni, amelyeket maga a szerző is kulcspozícióba helyez a regényhez írt jegyzeteiben: „Egy nap mentem a vidéki úton a kunyhómba, ahol nyolc órás írás várt rám, teljes elszigeteltségben minden emberi lénytől, s ahogy felnéztem az égre, megpillantottam egy arcot. Nem láttam pontosan, de ott volt, és nem emberi arc volt, hanem a tökéletes gonoszság ábrázata. (...) Óriási volt, betöltötte az ég negyedét. A szeme helyén üres lyuk tátongott; fémből volt, kegyetlen volt, és ami a legrosszabb: Isten volt.”¹²

Nem elhanyagolható részlet a szövegben megjelenő hasonlat az édenkerti almával: a szer használata, a stigmák megjelenése és felismerése annak a képességnek a kifejeződése, hogy „ne a tájat, hanem a térképet” (197) lássuk. Az Ét-R a tudás, az igazság birtoklása, amelynek az ártatlanság elvesztése, a beszennyeződés az ára.

A marsi telepátikus sakál észleli ezt elsőként: „–Megehetlek? –kérdezte az állat (...) –Jézusom, dehogy! –felelte Barney. (...) – Tedd le azt a micsodát. (...) Ott fenn úgysem érhetlek el. (...) Várok –döntött (...) –Rendben –szólt meg Barney. –Akkor jövök. (...) –*Tisztátalan* –gondolta a lény. Biztonságos távolságban megállt, és lógó

nyelvvel, ijedten méregette. –Tisztátalan vagy –közölte vele undorral. Tisztátalan, gondolta Barney Mayerson. Hogyan? Miért? –Mert az vagy és kész –felelte a ragadozó. –Nézd meg magad. Nem ehetlek meg, megfertőznél. Maradt, ahol volt, erejének utolsó cseppjét is kiszívta a csalódás ... és az iszony. Halálra rémült a férfitől” (200).

Ez a beszennyeződés Palmer Eldritch interpretációja szerint a tabu fogalmában oldódik föl (a szentséget és a tisztátalanságot a primitív elme gyakran összekeveri, vö. 202). Az összefüggés megvilágítása ebben a vonatkozásban helytálló, de vajon igazat mond-e a démoni teremtmény, akinek hatására a tér, az idő, a test, a lélek, a szubjektum és az objektum viszonya bizonytalanná és esendővé válik? Van-e visszatérés a stigmák világából, megállítható-e az „isteni fertőzés”, avagy kérlelhetetlenül beférkőzik mindeki életébe?

A válasz elmarad, az olvasó hezitál, a szereplőknek megmarad az Ét-R. A káoszból rend lesz, a sokféleségből egység: Palmer Eldritch három stigmája, amelyből egyszerre tekinthetünk ki a kváziistenalak manipulációira és az isteni lényeg egy aspektusára.

Másképpen ragadható meg a transzcendens és a kvázivilágok relációja *Az álmodnak-e az androidok elektronikus bárányokkal* (1968) című írásban. A regény alaphelyzete szerint négy dolog van, ami a földön élők életében kiemelt jelentőséggel bír: a Mercer-hit, Baráti Buster tévéműsora, az élő állatok értéke, illetve a más-állatok elterjedtsége, valamint –a nyitójelenetben is megjelenő– penfield beállításai, amellyel az emberek mesterséges, szimulált hangulatok segítségével élhetik a mindennapjaikat (a főszereplő felesége mindjárt ébredés után egy adag depressziót akar hangolni magának, mert azzal valószínűbb az élete).

A regényben a fentiekben említett hármas (equilibrium – homestatic – process) rendszernek két szintje van. Az első szint az emberek világa, a radioaktív San Francisco, amelyben az entrópia folyamatát a „szuvat” testesíti meg: „A Szuvasodás első szabálya: a szuvat kiszorítja a nem szuvasodó. (...) A szuvat ellen senki nem nyerhet. (...) Egyetemes törvény az egész világegyetemben: minden a totális, abszolút szuvasodás felé halad.... Kivéve persze Wilbur Mercer elmékedését.” – mondja J. R. Isidor (57). A szuvat totális elhatalmasodását a szemétgyűjtés és -feldolgozás homeosztatisz rendszerének képes csak ellensúlyozni (71). Mercer, a negentrópia képviselője, szenvedő messiás-típus, aki az empátiadobozon keresztül kollektív élményt nyújt az embereknek, s mint ilyen, a többletenergia hordozója. Ő az egyedüli, aki ellenállhat a romlásnak, mert képes felépíteni a rothadást azáltal, hogy visszafordítja az időt.

A második szint az androidvilágból és -szemszögből ragadható meg, ahol a rombolás egyik megtestesítője maga a fejavadász: „Tulajdonképpen az entrópia alakromboló folyamatának része vagyok. A Rosen Társaság teremti, én rombolok. Legalábbis önekik így tűnhet” (79). A rombolás másik eszköze az idő – egy androidnak csupán négy év áll a rendelkezésére (ezt a momentumot emeli aztán még jobban ki Ridley Scott *Szárnyas fejavadász* című filmjében, Roy Baty utolsó nagyjelenetében.). A „homestatic system” maga az androidlét (az androidok mindent megtesznek, hogy fennmaradjanak), illetve az általuk létrehozott álrendőrség: „Ez egy homeosztatisz

rendszer, Deckard. Zárt hurok, elvágva San Fransisco többi részétől” (95). A negentrópiát pedig a Társaság „teremtője”, Eldon Rosen képviseli, akinek elvileg lehetősége van arra a többletenergiára, amellyel az androidlét szuvmatfaktorai kivédhetőek: egyrészt a leleplezésre szolgáló Voight-Kampff teszt megismerésével, másrészt a sejtmeújulás további kutatásaival esélye van arra, hogy az androidok egy új, tesztel kizúrhetetlen, tökéletesebb és ellenállóbb verzióját, a Nexus 7-es egységet létrehozza.

A két szint bizonyos pontokon egymásba csúszik, különösen Deckard esetében, amikor saját identitását nem tudja kellő bizonyossággal kezelni (android avagy ember), vagy Batynél, aki olyan misztikus tapasztalatra törekszik, amilyen a mercerizmus, jöllehet ebből –jellegénél fogva– eleve ki van zárva.

A regény szereplőinek egymáshoz való viszonya meghatározó a regény struktúrájának szempontjából. Roy Baty – a lázadó android a saját létéről (az androidlétről) mint szentsérről nyilatkozik, mivel intelligencia tekintetében pragmatikus szinten felsőbbrendű az embereknel (ezzel szemben azonban képtelen kiigazodni a merceri fúzió, amely minden ember számára alapélmény). Az az emberi hivatkozási alap, hogy az android nem képes empátiát érezni, mélységesen meghökkenti, hiszen ebben a felfogásban gyakorlatilag a gyengeelméjű Isidore is magasabb szintet képvisel, mint ő. Így amikor a műsorvezető Buster –aki mint kiderül, maga is android– leleplezi a mercerizmust mint szélhámosságot, Batyben tombol az öröm. Mercer a következőket mondja Isidore-nak: „Valóban csaló vagyok. Ők (az androidok) őszinték, és bámulatos kutatómunkát végeztek. Az ő szemükben én csak egy vén segédszínész vagyok, akit Al Jarrynak hívnak (...). Elmondtam nekik, amire kíváncsiak voltak. És mivel mindent tudni akartak, nem hallgattam el előlük semmit. (...) Nehezen fogják megérteni, miért nem változik meg semmi” (160).

Dick elképesztő zsenialitással szerkeszti meg a csúcscsületet, melyben a vész android arról beszél, hogy az emberiség kibúvójának vége (Mercer nélkül nincs empátia, Mercer pedig szélhámós), Pris épp egy (valódi?) pók lábait vagdossa le, Isidore pedig –akármennyire híján van az intelligenciának– mélységesen elborzad, fizikailag rosszul lesz. Anélkül, hogy a három android tisztában lenne az elmondottak paradoxonjával, és anélkül, hogy Baty észrevenné, Isidore csendben bebizonyítja az androidérvelés hamisságát. A játszma két pólusát tehát nyilvánvalóan Isidore és Baty testesíti meg, miként párhuzamos megfelelőik: Mercer és Baráti Buster is.

Rick Deckard a közbülső helyet foglalja el a két szélső pont között, ahogyan Eldon Rosen „unokahúga”, Rachel szintén. Deckard rögeszmésen járja a várost egy megfizethető élő állat után (az egyetlen önigazolás számára az, hogy el tud látni egy élőlényt – amire az androidok nem képesek), míg végül vásárol egy fekete núbiai kecskét. A saját mesterséges mivoltával szembesült Rachel alakjában pedig árnyaltan illusztrálható az androidlét összetettsége (a kecske elpusztításának a bosszún túl is van jelentősége). Amikor Buster leleplezi a merceri világ és személy szélhámosságát, azaz hogy a helyszín festett, a szakrális személy pedig valójában csak egy alkoholi

segédszínész, úgy tűnik, hogy az álvilágok le vannak leplezve, ezt igazolandó, a hírre a szuivat megindul, a látható világ porladni kezd. Azonban nem sokkal később Mercer a valóság több síkján is megjelenik: először J. R. Isidore-nak, hogy feltámassza a pókot, majd Deckardnak, hogy figyelmeztesse a mögötte megbújó androidra, végül, a feladat elvégeztével a fejvadász empátiadoboz nélkül egyesül vele. Az átlényegülést következően hangzik el a szöveg egyik kulcsmondata:

–„Azt mondják Mercer hamisítvány.

–Mercer nem hamisítvány. *Hacsak a valóság maga nem az.*” (175, kiemelés tőlem.)

Rick Deckard hat android kiiktatása (meggyilkolása?) után a sivatagban egy varangyos békára lel (a számaron kívül ez Wilbur Mercer kedvenc állata), amelyet dobozba tesz és hazavisz. „Visszajött és hozta a dobozt; abban a dobozban volt *minden, ami történt vele.*” (178, kiemelés tőlem)

Mi történt Rick Deckarddal? Milyen jelentőséget tulajdoníthatunk annak, hogy a béka hasán egy parányi panel található? Hogyan értékelhető az előbbi és a most következő idézet? „Talán nem kellett volna elárulnom, hogy elektronikus. –Iran megérintette férje karját. (...) –Dehogy, örülök, hogy tudom. Vagyis ... –szünetet tartott– jobb, hogy tudom.”

Kényes kijelentés. Elhatalmasodik-e az álvalóság a főszereplőn, valósággá válik-e olyannyira, hogy már a hangulatot sem kell beállítani? A valóságra való utolsó esély azáltal enyészett el, hogy az androidnő meggyilkolta a kecskét, az elektronikus béka felbukkanása csak ennek a ténynek a tudatosítása. Marad a szimulákrum első (és második, merceri) szintje, nem változik meg semmi (vö. Mercer monológja Isidore-nak), mivel a valósággal megbirkózni túl nehéznek bizonyul.

A fejvadász mély álomba zuhan, a feleség pedig rendel egy kiló mesterséges legyet és egy önmagát újratöltő pocsolót.

Megfogalmazhatunk-e bármilyen következtetést a három regény kapcsán, hogy az a fentiekén túl, összefoglaló tanulságokkal szolgáljon? Bizonyosnak látszik, hogy Philip Kindred Dick munkáiban a vallási válaszok nem elhanyagolhatóak, és a megjelenő sajátosságok strukturális szinten jó tükrözik a posztmodernben jelenlévő, a vallásokat is érintő változásokat. Az életmű tekintetében hangsúlyosak a szinkretista elemek, amelyek azt sugallják, hogy az igazság megfogalmazására több lehetőség is adódhat egyszerre. Azon túl, hogy mestermunkákkal van dolgunk a tudományos fantasztikum területén, Dick munkáit tekinthetjük olyan korrajzoknak is, amelyek a kortárs folyamatokban ragadják meg, illetve vetítik elő a vallási változások természetét, s ekként áttételesen fontos dokumentumait képezhetik a XX. század kultúrtörténetének.

Akárhonnan is nézzük, egyre inkább úgy tűnik, hogy igazat adhatunk mind Stanislaw Lemnek, címválasztását illetően („*Philip K. Dick: Egy látnok a sarlatánok*

között”)¹³, mind Ursula K. LeGuinnak, aki Dicket az amerikai Borgesként aposztrofálja¹⁴, mind pedig Brian W. Aldissnak, aki nem kevesebbet állít, mint hogy „Dick egyike a modern kori kiábrándultság nagymestereinek. Swift és Huxley után ő következik a nagy szkeptikusok sorában”¹⁵ Mindenesetre az életmű újrafelfedezése, illetve az irodalomkritika egyre fokozódó figyelme erről tanúskodik.

13 Stanislaw Lem 1975-ben írt tanulmányt PKD-ről „*A Visionary among the Charlatans*” címmel (Science Fiction Studies, 1975. no.3.)

14 „Dick a valóságról és az örületről ír, időről és halálról, bűnről és feloldozásról. Ő az amerikai Borges.” The New Republic, In: PKD: *Az Alfa hold klánjai*. Budapest, 2006. 3.

15 Dick, Philip K.: *VALIS*. Budapest, 2004. 3.

Irodalom:

- Barlow, Aaron: *How Much Does Chaos Scare You? Politics, Religion, and Philosophy in the Fiction of Philip K Dick*. 2005.
- Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. Budapest, 1999.
- Habermas, Jürgen – Lyotard, Jean-Francois – Rorty, Richard: *A posztmodern létállapot*. Budapest. 1993.
- Huszár András: *Vallás és hitvilág a science fictionben*. In: SF Műhely. Győr, 2006.
- Juin, Huber: *A science fiction és az irodalom*. Helikon, 1972. no. 2.
- Kuczka Péter: *Vissza a végtelenből. Határvidék*. Budapest, 1998.
- Maár Judit: *A fantasztikus irodalom*. Budapest, 2001.
- Meester, Gilbert De: *The Universe of Philip K Dick – Systematic Analyses*. Wilrijk, 1982.
- Rossi, Umberto: *Fourfold symmetry: the interplay of fictional levels in five more or less prestigious Novels by Philip K. Dick*. (Critical Essay) (2006. 07.12. 11.05.)
- S. Sárdi Margit: *Mi tartozik a sci-fi irodalom műfajába?* In: SF Műhely. Győr, 2006.
- Tomka Miklós: *Inkulturáció*. (2005. 10.12. 13.30.)
- Todorov, Tzvetan: *Bevezetés a fantasztikus irodalomba*. Budapest, 2002.

Források:

- Philip K. Dick: *Álmodnak-e az androidok elektronikus bányákkal?* Agavé, Budapest, 2005.
- Philip K. Dick: *VALIS*. Agavé, Budapest, 2004.
- Philip K. Dick: *Ubik*. Agavé, Budapest, 2004.
- Philip K. Dick: *Palmer Eldritch három stigmája*. Agavé, Budapest, 2003.
- An Interview With America's Most Brilliant Science-Fiction Writer (Philip K. Dick)* by Joe Vitale. The Aquarian, no. 11, October 11—18, 1978; PKD OTAKU, no. 4, 2002.
- An interview with Philip K Dick* by Daniel DePerez. Science Fiction Review, no. 19, vol. 5, no. 3, August 1976.

Vallás És természettudomány – egy sokrétű kapcsolat aktualitásai

I.

Mielőtt konkrét, tartalmi kérdéseket tárgyalnék vallás és természettudomány jelen viszonyát illetően, elengedhetetlennek tűnik a legalapvetőbb fogalmak tisztázása. Vallás és tudomány – vagy vallás és természettudomány –, ez az a két pólus, melynek egymáshoz való viszonyáról, a közöttük lévő kapcsolatáról, ennek a dinamikájáról, témáiról, fejleményeiről kívánok írni. Ezért egyáltalán nem lényegtelen az, hogy tisztázzuk, mit is értünk tulajdonképpen vallás, illetve tudomány alatt.¹ Persze aligha lehet hiánytalanul definiálni akár a vallást, akár a tudományt néhány mondatban, ám egyáltalán nem felesleges néhány meghatározó problémára ráirányítani a figyelmet velük kapcsolatban.

A 'vallás' kifejezéssel az a nyilvánvaló gond, hogy valójában nem lehet a vallásról általánosságban beszélni. Vagy ha mégis általános kategóriákban beszélünk róla, akkor mindig ott lebeg a veszély, hogy annyira általános kijelentéseket fogunk tenni, amelyek végső soron egészen üresek, és ha egy-egy konkrét vallási jelenséggel kapcsolatban vizsgáljuk meg ezeknek az általános kijelentéseknek az igazságtartalmát, akkor lehet, hogy bizonyos vallási jelenségekkel kapcsolatban megállják a helyüket, mások esetében viszont nem. Azok a kijelentések például, melyeket az európai kultúrkörben fölnöve és elsősorban a kereszténységet – vagy vele közeli rokonságban álló monoteista hagyományokat – ismerve teszünk a vallásról, egyáltalán nem biztos, hogy rá fognak illeni olyan vallásokra vagy egyes konkrét vallási jelenségekre is, amelyek nem a nyugati monoteista vallások, hanem mondjuk a távol-keleti vallások körében találhatók. Nem is beszélve a világszerte elterjedt, ugyanakkor egymástól is nagyon különböző törzsi vallásokról.

Két jellegzetes vallásfilozófiai felfogás létezik arra vonatkozóan, hogy egyáltalán mennyire jogosak a vallásról általában tett kijelentések. Egyiküket „vallásfilozófiai realizmusnak” lehetne nevezni. Ez azt állítja, hogy valamiféle közös vallási magot meg lehet találni a legkülönbözőbb vallásokban, ha ezeknek a mélyére ásunk, és e közös 'vallási lényegnek' vagy 'vallási magnak' az értelmében beszélhetünk általában vallásról. Azonban nehezen bizonyítható ez az állítás, hiszen ha szétnézünk, akkor rendkívül különböző jelenségcsoportokat találunk 'vallás' címszó alatt, és komolyan felvetődik a kérdés, hogy ha a jelenségek bizonyos körére azt mondjuk, hogy vallás,

1 A kérdésről bővebben I. McGrath, Alister E.: *Tudomány és vallás*. Budapest, 2003. 49–53.

akkor egy ettől általános jellegzetességeiben és részleteiben is merőben eltérő másik körre milyen alapon használjuk ugyanezt a szót.

Ezért aztán egy ellentétes vallásfilozófiai felfogás, amit „vallásfilozófiai nominalizmusnak” nevezhetünk, úgy áll ehhez a kérdéshez, hogy valójában a ‘vallás’ csak gyűjtőnév vagy gyűjtőfogalom. Hiszen olyan, egymástól rendkívül különböző jelenségekre használjuk jobbra praktikus okokból – takarékoság miatt, hogy egyáltalán legyen mivel megnevezni ezeket a különböző jelenségeket –, melyeknek nincsen semmilyen közös lényege vagy közös magva.² Például használjuk az ‘isten’ fogalmát a legkülönbözőbb vallásokkal kapcsolatban, de alaposabban megvizsgálva azt tapasztaljuk, hogy a keresztény istenfogalom jellemző módon és lényegesen eltér még a vele közeli rokon zsidó vagy iszlám gondolkodás istenfogalmától is. És akkor még nem is vetettük össze a távol-keleti és egyéb vallások istenfogalmaival. Miközben persze bizonyos, a keresztény istenfogalommal analóg vonásokat utóbbiaknál is találhatunk, így mégsem teljesen indokolatlan, hogy magyar fordításban az ‘isten’ – vagy mondjuk angolul a ‘god’ – szót használjuk ezek megjelölésére.

Arra szeretnék tehát elsősorban rávilágítani, hogy ha vallásról *általában* ennyire nehéz beszélni, akkor a vallás és természettudomány viszonyáról való gondolkodás is megőrökli ezt a nehézséget.

Újabb problémát jelent, hogy e viszony másik pólusa a tudomány. Ha magyar nyelven ‘tudomány’-ról beszélünk, többnyire rendszerezett ismeretek sokkal tágabb körére gondolunk, mint akkor, ha más európai nyelveken az ennek megfelelő kifejezést használjuk. Leginkább az angol nyelv ‘science’ szavának a fordításakor merül ez föl problémaként, mert amikor angol szövegekben ezt a kifejezést olvassuk, és semmilyen külön jelző nem áll ott e szó mellett, akkor óvatosnak kell lennünk, és nem *általában a tudományokra* kell gondolnunk, ahogy azt a magyar gondolkodásmód alapján tennénk, hanem elsősorban a *természettudományokra*. Néha angolul is oda-tesznek egy jelzőt a ‘science’ elé, az egész pedig többes számba teszik, ami így fest: „natural sciences”. Ekkor teljesen egyértelmű, hogy a természettudományokról van szó. Ezekről megkülönböztetve használják aztán a „social sciences”, azaz társadalomtudományok kifejezést, és hasonlóképpen léteznek további szűkítő értelmű jelzős szerkezetek, mint pl. „human sciences” stb.

A továbbiakban a tudomány kifejezést érdemes tehát az angol ‘science’ szó magyar megfelelőjeként értelmezni, és eltekinteni attól, hogy magyarul gyakran mindenféle tudásformát együtt értünk a ‘tudomány’ szó alatt. Elsősorban természettudományra, természettudományos gondolkodásra vagy legalábbis a természettudományt alapul vevő tudományosményre kell gondolnunk, tudniillik a vallás és tudomány közötti viszony éppen a *vallás és természettudomány* kapcsolatát illetően produkált olyan fejleményeket, amelyek különösen érdekessé teszik a szóban forgó viszony tárgyalását. A társadalomtudományok valamelyest még bevonhatók ebbe a kérdésfelve-

2 Vö. Mezei Balázs: *Kortárs vallásfilozófia. Szisztematikus vázlat*. In: Vallásfilozófia Magyarországon: a hazai egyházak szellemi helyzete. Budapest, MTA Filozófia Intézete–Áron, 1995. 10–12.

tésbe, amennyiben a modern társadalomtudományok módszertana, önértelmezése és tudományképe erősen függ a modern természettudományosság önértelmezésétől és módszertanától. Más tudományokkal – pl. a bölcsészettudományokkal – vagy olyan, magyarul gyakorta szintén tudományoknak nevezett gondolati rendszerekkel kapcsolatban, mint pl. a filozófia vagy a teológia, egészen más a helyzet. Tehát ezekről most feledkezzünk meg, vagy legalábbis tegyük őket zárójelbe, és koncentráljunk elsősorban a természettudományokra!

Az eddig leírtakat is figyelembe véve számos érv szól amellett, hogy vallás és természettudomány viszonyát tárgyalva célszerű explicit szempontok mentén szűkíteni vizsgálódásunk körét. A vallás általános meghatározásával kapcsolatos nehézségek miatt, s mert a modern természettudomány fejlődése Európában indult útjára, indokoltnak tűnhet vallás és természettudomány viszonyát abból a viszonyból kiindulva megközelíteni, mely a leghatározottabban körvonalazódott a nyugati civilizáció eddigi története során, vagyis a *kereszténység és a modern európai természettudományok* viszonyát véve alapul.³ Ez korántsem jelenti persze, hogy csupán a kereszténység és a természettudomány viszonyáról lehetne beszélni. Csakhogy akkorak a különbségek, annyira sajátos módon viszonyul a kereszténység a modern természettudományhoz (és viszont: a modern természettudomány a kereszténységhez), illetve annyira másként viszonyulnak más vallások ugyanehhez a természettudományhoz, hogy csak igen bajosan, de legalábbis ide-oda csapongva lehetne egy tárgyalás keretein belül e viszonyokról értekezni. Érdemes tehát külön-külön foglalkozni az ennyire eltérő témákkal. Ugyanakkor egyes részkérdések – pl. a teremtés kérdésének – vizsgálatakor egyenesen hasznos és szükséges lehet a különböző vallások felfogásainak párhuzamos, összehasonlító elemzése.

Még a kereszténységen belül is problémát jelent egyébként, hogy történetileg igencsak szerteágazóan alakult a kereszténység különböző irányzatainak, vagyis a különböző felekezeteknek és denominációknak a természettudománnyal való kapcsolata. Tehát nagyon sokszor, ha részletekről beszélünk – mondjuk arról a kérdésről, hogy milyen a teremtés és az evolúció viszonya –, akkor kijelentéseinket minősítenünk kell, azaz mindig jeleznünk kell, hogy éppen milyen felfogás szerint értett teremtéskonceptióról beszélünk. Hiszen az egyik keresztény felekezet vagy csoport esetében magának a teremtésnek a fogalma, annak értelmezése is jelentősen eltérhet egy másik keresztény csoport teremtésfogalmától. Akár tucatnyi eltérő interpretációval is találkozhatunk, ami rendkívül bonyolítja a helyzetet, ezért még a teremtéshit és az evolúciós szemlélet viszonyáról sem lehet általánosságban beszélni. Az alternatív vallási és teológiai nézeteket egymással is megfelelő viszonyba állítva lehet összevetni a kritikus pontok mentén a modern természettudományos felfogással. Nagyon fárasztó munka ez, hiszen adott esetben az egyes vallási doktrínák konkrét forrása-inak, közösségek hivatalos dokumentumainak vagy bevett gyakorlatának, valamint

3 Vö. McGrath: *Tudomány és vallás*, 54–67.

az adott kérdéssel kapcsolatosan elterjedt közkeletű hiedelmeknek az aprólékos ismeretét igényli, és a teológiában való jártasságot is feltételezi.

II.

Vegyük immáron sorra, hogy vallás és természettudomány viszonyáról gondolkodva mely fő területekre, központi témákra irányul ma a legtöbb figyelem:

Elkerülhetetlennek tűnik (1) *vallás és tudomány viszonyát általános megközelítésben* tárgyalni. Vallásfilozófiai, tudományelméleti és egyéb idevágó szempontrendszerek alapján lehet beszélni arról, hogy miféle kapcsolat van a két terület között. A bevezetőben kifejtett elméleti-módszertani megfontolások is ehhez a kérdéshez kapcsolhatók. Vannak aztán ennél sokkal konkrétabb vagy legalábbis jobban leszűkíthető témák. Ilyen (2) *az anyagi világ keletkezésének*, más szavakkal az Univerzum eredetének a kérdése. Továbbá, ha volt egy időbeli kezdet – feltéve, hogy volt ilyen egyáltalán, ami maga is izgalmas tudományos kérdés⁴ –, és van az Univerzumnak régmúltja, akkor miféle folyamatok vezettek el az Univerzum jelenlegi állapotához? Ez felveti tehát (3) *az Univerzum történetének és fejlődésének* a kérdését. Az anyagi világ eredetének és történetének problematikáján belül pedig speciális részkérdésként következik (4) *az élet keletkezése és az élővilág fejlődése*. A fejlődéssel, azaz az evolúcióval kapcsolatos felvetés máig az egyik legneuralgikusabb pontja a vallás és természettudomány viszonyát firtató diskurzusnak, mert az e kérdésben körvonalázódó állásfoglalások jelentősen átértékelhetik a két terület viszonyát. Lényegében a darwinizmus nyomán kialakult vita folytatásáról van szó, ami a XIX. század második felében kezdődött el és ma is javában tart. Története lassan 150 éves, ennek ellenére továbbra is a legaktuálisabb témák közé tartozik.

Még tovább szűkítve a kört, eljutunk egy mindannyiunkat különösen közletről érintő témához, (5) *az emberi faj eredetét is és sajátosságait* feszegető kérdéshez. Honnan származik az emberi nem, milyen folyamatok vezettek el a kifejlődéséhez, volt-e a fajon belül fejlődés, látjuk-e a faj jövőjét természettudományos szemmel nézve, és mit gondolnak minderről a vallások? Vajon mindaz, amit természettudományosan tudunk, illetve gondolunk az embernek az élővilágban elfoglalt helyéről, összeegyeztethető-e az emberi lényre vonatkozó különböző vallásos elképzelésekkel? Vagy esetleg kibékíthetetlen ellentét feszül a kettő között? Az emberrel kapcsolatos kérdéskörön belül különösen érdekes (6) *a test és lélek viszonyának* a problematikája. Egyáltalán lehet-e lélekről beszélni? A vallási hagyományok többsége szerint igen. Egyébként vannak olyan vallások is, melyek nemigen beszélnek lélekről, vagy nem olyan értelemben, ahogy azt a kereszténység vagy a monoteista vallások teszik. Egyáltalán mi lehet a lélek, vagy mi vezetett a lélekfogalom kialakulásához? Milyen jelenségek kapcsolhatóak össze ezzel a fogalommal? Ezeknek a jelenségeknek mi köze van a testi jelenségekhez?

4 Vö. Hawking, Stephen W.: *Az idő rövid története a Nagy Bummtól a fekete lyukakig*. Budapest, 1989. 121–146.

Pusztán a testi folyamatok kísérőjelenségei, epifenoménjai lennének a különböző lelki-szellemi rezdülések, vagy valami többről is szó van? Esetleg egy magasabb minőség jelenik meg általuk a világban? Attól függően, hogy milyen válaszokat adunk test és lélek viszonyának a kérdésre, jelentősen változhat az is, hogy mit gondolunk vallásról és természettudományról.

Végül, az emberi lényről folytatott általános fejtegetések nyomán még speciálisabb kérdésekhez jutunk el, melyek bizonyos értelemben egészen más jellegű problémát érintenek, mint az összes eddigiek. Elérkezünk az ember magatartásával, közösségi létével és ezek minőségével foglalkozó gondolatokig, vagyis a legkülönbözőbb (7) *etikai kérdésekig*. Számtalan egyéb általános és speciális etikai kérdés mellett ide tartozik az emberre irányuló tudományos kutatás – ezen belül különösen a biológiai, orvosi, lélektani kutatások és rájuk épülő technikák – morális megítélése is. Mindezek olyan kérdések, amelyekre adott válaszaink ismét csak befolyásolni fogják vallás és természettudomány kapcsolatáról vallott nézeteinket is.

Vallás és tudomány viszonyáról elmélkedve végső soron önmagunkat próbáljuk megérteni.⁵ Az emberi faj és az emberi egyedek feladatáról, rendeltetéséről esik majd szó, így a vallás és természettudomány viszonyáról folytatott diskurzus óhatatlanul nagy súlyú etikai dilemmákhoz vezet el. Számos olyan kérdés mélyén fölfedezhetjük a vallás és természettudomány viszonyával kapcsolatos elképzeléseket, ahol egyébként el sem hangzik konkrétan a ‘vallás’ vagy a ‘természettudomány’ kifejezés. A helyzet igen bonyolult, hiszen etikáról szólva az egyik legkényesebb terepre tévedünk, ahol gyakran nehéz megnyilatkozni, nagyon nehéz állást foglalni, vagy ha képesek is vagyunk állást foglalni, nagyon nehéz saját álláspontunkat más álláspontokkal szemben meggyőzően képviselni, illetve adott esetben megtalálni a kompromisszumot saját álláspontunk és más álláspontok között. Konkrét példaként álljon itt az elmúlt évek egyik leggyakrabban emlegetett kérdése, a klónozás. Ennek etikai vonatkozásáról gondolkodva előbb-utóbb ki fogunk kötni vallás és természettudomány viszonyánál.⁶ Vagy fordítva, ha vallás és természettudomány viszonyáról gondolkodunk, akkor előbb vagy utóbb lesz véleményünk és mondanivalónk a klónozásról is.

III.

Miután szó esett a vallás és természettudomány viszonyához kapcsolódó főbb témákról, hadd utaljak a róluk folytatott diskurzus résztvevőire, néhány konkrét elgondolásra, valamint aktuális fejleményekre.

Vallás és természettudomány párbeszédének klasszikusairól szólva gyakran – bár nem minden esetben – olyan személyekről van szó, akik valamiféle alapképzettséggel rendelkeznek mind a természettudományok, mind pedig a vallással foglalkozó tu-

5 Igaz, ez számos egyéb tudományos témáról ugyanígy elmondható.

6 Gondoljunk csak az olyan sommás véleményekre, melyek szerint a klónozással foglalkozó szakember „teremtőt játszik”.

dományok területéről. Tehát gyakran teológiai, illetve vallástudományi végzettségük van, vagy filozófián belül vallásfilozófiára specializálódtak. Ilyen szerző a vallás és tudomány párbeszédének egyik legnagyobb élő alakja, Ian G. BARBOUR. A 60-as évektől kezdve napjainkig publikál Barbour ebben a témában, bár már nyolcvan éves is elmúlt. Idevonatkozó írásainak egyik legfontosabb darabja, a *Religion in an Age of Science* (Vallás a tudomány korában) című könyve⁷ 1990-ben jelent meg. A benne olvasható szövegek egy része más formában már korábban is megjelent, tehát ezt a munkát számos különálló tanulmány, folyóiratcikk, illetve kisebb monográfia előzte meg. Hét évvel az imént említett könyv kiadása után jelent meg a *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues* (Vallás és tudomány. Történelmi és kortárs kérdések) című könyve⁸, mely teljes egészében tartalmazza az előbbi könyv anyagát, ám ki is egészíti azt néhány aktuális téma bemutatásával. Legújabb írásai⁹ pedig merőben új szempontokat vetnek fel és további részkérdéseket fejtegetnek. Barbour műve egyebek mellett azért jelentős, mert az egyik legjobban áttekinthető és legáltalálhatóbb modellt állította föl vallás és tudomány lehetséges viszonyairól, vagy az ő szavaival élve „vallás és tudomány viszonyításának négy útjáról” („four ways of relating religion and science”).¹⁰

E négy paradigmátikus viszony közül az első a *konfliktus* útja: amikor valaki a vallás vagy a természettudomány oldaláról – és e szempontból teljesen mindegy, hogy melyik oldalon állva – kibékíthetetlen ellentétet feltételez a két terület között, meg van győződve saját táborának megfellebbezhetetlen igazáról és a másik terület kijelentéseinek hamis voltáról, és ezen az alapon ideologikus hadjáratot folytat a másik oldal ellen. Mondjuk egy elkötelezett teremtéshívő ilyen meggondolásból igyekezhethet cáfolni az evolúcióelméletet, és indíthat keresztes hadjáratot a tudomány ellen, vagy fordítva, egy elkötelezett evolúcióbiológus, aki meg van győződve a fejlődélmélet igazáról, a konfliktus modelljében gondolkodva támadhatja a teremtéshitet és áttételesen az egész vallásos gondolkodást. Aktuális minta ez, hiszen jó néhányan járnak-kelnek körülöttünk a világban ma is olyanok – lehet, hogy e tanulmány olvasói között is akad ilyen –, akik a két terület viszonyát a konfliktus modelljében képzelik el.

A két szféra viszonyításának másik jellegzetes útja a *függetlenség* állítása. Ez azt jelenti, hogy arról van valaki meggyőződve, hogy a vallás is beszél valamiről a maga módján, meg a természettudomány is teszi ezt a maga módján, ám ezek tökéletesen eltérő beszédmódok, és nincs sok értelme az egyiknek az igazára hivatkozva kétségbe vonni a másik igazságát vagy létjogosultságát. Tehát vallásos előfeltevés, a neki

7 Barbour, Ian G.: *Religion in an Age of Science*. London, 1990.

8 Uő: *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*. London, 1997.

9 Uő: *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* San Francisco, 2000. és uő: *Nature, Human Nature, and God*. Minneapolis, 2002.

10 Barbour több évtizedes munkásságát részletesen mutatja be egy a közelmúltban megjelent könyv: Russell, Robert J. (ed.): *Fifty Years in Science and Religion: Ian G. Barbour and His Legacy*. Ashgate science and religion series. Aldershot, 2004.

megfelelő fogalmi rendszer és nyelvi konvenciók szerint teljesen indokolt lehet arról beszélni, hogy a világot Isten teremtette, viszont a természettudomány sajátos fogalmai és elgondolásai alapján ugyanígy indokolt arról beszélni, hogy a világegyetem ősrobbanás útján jött létre. E két gondolat nem üti egymást, mert teljesen más oldalról vizsgálja ugyanazt a jelenséget, jelen esetben a világ keletkezését. Nincs konfliktus, mert ez a modell azt feltételezi, hogy az egyes oldalak teljesen más koncepciókat képviselnek. Ezek szerint egyidejűleg mindkét fél igazat mondhat a maga módján, és egy teljesebb kép kedvéért nem árt mindkettő megoldásaival tisztában lenni.

A harmadik lehetséges út a *párbeszéd*. Ez azt a stádiumot jelenti, amikor meghaladottá válik az élesen elkülönülő függetlenség feltételezése, a figyelem pedig egyre inkább arra irányul, hogy minden eltérés ellenére végső soron közös tárgyai is vannak a vallásnak és a természettudománynak. Adott esetben olyan közös tárgya, ami mindannyiunkat a legszemélyesebben érint – saját magunk. Az emberről szóló gondolkodás különösen nehezen tűri a függetlenségi modellben állított kettősséget, hiszen önmagunkat egységként éljük meg. Ezért minden nehézség, feszültség, minden lát-szólagos ellentmondás vagy éppen összemérhetetlennek tűnő eltérés dacára keresni lehet és kell azt, hogyan lehetne közvetíteni a két terület között, és hogyan lehetne valamiféle egységbe foglalni a két oldalon állítottakat.

A negyedik modell, az *integráció* modellje szinte automatikusan következik a párbeszéd modelljéből. A párbeszédnek is folyamatosan fenn kell maradnia ahhoz, hogy egy szintetikus világgép egységes rendszerébe tudjuk helyezni mindazokat a dolgokat, amelyeket a vallás és a természettudomány a maga módján az emberről, a világról, illetve az összes többi említett témáról állít. Történtek már ígéretes kísérletek a természettudományos és vallásos szemléletmód egymásba – jobban mondva egy szintézisbe – való integrálására, ám szó sincs arról, hogy ez a munka sikeresen le is zárult volna. Nem gondolta ezt Barbour a 60-as években sem, amikor először vázolta ezt a lehetséges utat, és nem gondolta könyvének 2000-es kiadásakor sem, vagyis az elmúlt 30–40 évben sem vált magától értetődővé és széles körben elterjedté az integráció. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az efelé tett erőfeszítések hiábavalók volnának.

Barbour maga is utal olyan típusú gondolkodásra, amely szerinte nagy reményekkel kecsegtet az integráció megteremtése szempontjából. Ezzel elsősorban a *folyamatfilozófiára* (process philosophy) utal, mely Alfred North WHITEHEAD, brit-amerikai filozófus 20-as évek közepétől kibontakozó kései életművéből indult ki, s vált eleinte főleg az angolszász, majd később egyre inkább a nemzetközi filozófia egyik jellegzetes trendjévé. A folyamatfilozófia mai képviselői Whitehead nyomán, egyúttal az irányzat belső fejlődését követve és alakítva keresik a vallás és tudomány integrációjának lehetőségeit, miközben igyekeznek nem úgy elköteleződni bármelyik terület mellett is, hogy az a másik kárára legyen. A folyamatfilozófia követői között a vallás és tudomány viszonyáról folyó gondolkodás jeles kortárs képviselőit találjuk. A legfontosabb nevek: Charles Birch, ausztrál biológus és folyamatfilozófus, Granville C. Henry, amerikai matematikus, John F. Haught, amerikai teológus, David R. Griffin, vallásfilozófus, aki gazdag, nagy kiterjedésű életművében

részletesen foglalkozik e terület problémáival, és John B. Cobb, Jr., metodista teológus. Sokan magát Barbourt is a folyamatfilozófiához kapcsolják, saját maga azonban nem vállalja feltétlenül ezt a címkét.

A Brit-szigeteken feltűnően sok olyan gondolkodót találhatunk, akit a téma foglalkoztat. Érthető a brit értelmiség élénk érdeklődése, hiszen a Darwinnal kapcsolatos viták ott lángoltak föl először és hatnak mind a mai napig. E vita folytatásába kapcsolódtak be azok a szerzők, akik ma próbálnak újat mondani vallás és tudomány viszonyáról, köztük Arthur Peacocke, John Polkinghorne vagy Alister McGrath. Utóbbi sok más téma mellett írt egy kiváló könyvet *Science and Religion. An Introduction* (Tudomány és vallás. Bevezetés) címmel, mely időközben magyar fordításban is megjelent.¹¹ Rendkívül jó összefoglaló munka, mely a két terület közötti viszony jelen helyzetét elemzi, egyúttal bemutatva az idáig vezető út főbb állomásait és képviselőit.

A nemzetközi diskurzus nagyjai után hadd utaljak néhány magyar személyiségre is, bár a felsorolás természetesen itt sem lesz teljes, mint ahogy a nemzetközi szereplők sem lehetett az.

Az elsők között kell említenem Jáki Szaniszló, bencés szerzetes nevét, aki leginkább angol nyelvterületen ismert. Az USA-ban élő tudós, aki az 50-es évek óta foglalkozik ezzel a kérdéssel, katolikus teológiai és fizikusi végzettsége egyaránt van. Az elmúlt fél évszázad során több tucatnyi könyvet publikált a témában, melyek közül a 90-es évek elejétől kezdve egy egész sor magyarul is megjelent.¹² E munkásságának elismeréseként 1987-ben neki ítelték oda a Templeton-díjat, mely a tudomány és vallás közötti párbeszéd előmozdításáért kapható legrangosabb nemzetközi díj.¹³

Nemesszeghy Ervin, jezsuita szerzetes ugyancsak teológus és fizikus. Ő is Észak-Amerikában élt hosszú ideig, a 80-as évek végén azonban visszatért Magyarországra. Tudományosan aktív időszakában évtizedeken keresztül kiváló tanulmányokat, illetve könyveket közölt e témával kapcsolatban, köztük az *Anyagi világ*¹⁴ és a *Tudomány, hit, bölcsélet*¹⁵ című köteteket.

Egy másik jezsuita, a közelmúltban elhunyt Weissmahr Béla (1929–2005) egy müncheni filozófiai főiskola mellett a Szegedi Hittudományi Főiskola nyugalmazott professzora volt. 1971-ben *Gottes Wirken in der Welt* (Isten működése a világban)¹⁶ címmel kiadott doktori disszertációja a hagyományos keresztény csodafelfogás és az

11 L. főntebb, az 1. sz. lábjegyzetben.

12 Jáki Szaniszló: *A tudomány Megváltója*. Budapest, 1990; *Ádvent és tudomány*. Budapest–Szeged, 1999; *Csodák és fizika*. Budapest, 1992; *Krisztus, egyház, tudomány*. Budapest, 1992; *Mi az egész értelme?* Budapest, 1993; *Tudomány és világnézet*. Budapest, 1998; *Világegyetem és hitvallás*. Budapest, 1993.

13 Bővebben erről l. a Templeton-díj honlapját (<http://www.templetonprize.org>), valamint a Templeton Alapítvány bemutatását jelen tanulmány végén.

14 Teológiai Kiskönyvtár IV/1. Nemesszeghy Ervin: *Az anyagi világ*. Róma, 1982.

15 Uő: *Tudomány, hit, bölcsélet. Összegyűjtött tanulmányok és előadások*. Kecskemét, 1995.

16 Frankfurter theol. Studien. Bd. 15. Weissmahr, Béla: *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*. Frankfurt a. M., 1973.

evolúcióelmélet viszonyával foglalkozott. Ebben filozófiai oldalról közelítve olyan kérdéseknek a tárgyalását vetette fel, amelyek a vallás és természettudomány viszonyát is új színben tüntették fel. Később még számos további, a témához kapcsolódó cikket publikált, köztük a *Keletkezhet-e szellem anyagból?* című írást¹⁷, ami a *Mérleg* című folyóiratban jelent meg.

Protestáns részről feltétlenül említést érdemel Bolyki János, református teológus és lelkész, aki annak idején *A természettudomány kérdései a XX. század teológiatörténetében* című doktori disszertációjában¹⁸ foglalkozott kifejezetten vallás és természettudomány viszonyával. Később *Hit és tudomány* címmel jelent meg a témát taglaló kötete, ma pedig a vallás és tudomány közti viszonnal foglalkozó egyik legaktívabb hazai kezdeményezés¹⁹ vezetője.

Gaál Botond, matematika-fizika szakos tanár és teológus, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem tanára. Napjainkban ő is a vallás és tudomány kapcsolatát taglaló diskurzus legaktívabb magyarországi képviselői közé tartozik. Számos idevágó publikációja közül kiemelkedik a közelmúltban kiadott, *Az ész igazsága és a világ valósága* című könyve²⁰.

Végül, de nem utolsósorban meg kell említeni Végh László, debreceni fizikus nevét is, aki hazánkban az elsők között foglalkozott a témával egyetemi tanórak keretében. Az oktatás kapcsán szerzett tapasztalatainak és ez irányú kutatásainak írott dokumentuma a *Természettudomány és vallás* című mű²¹.

A vallás és természettudomány közötti viszony tisztázását és az ezzel kapcsolatos tudományos munka előmozdítását célul kitűző intézmények sorából kiemelkedik a kaliforniai Berkeley-ben – a neves Berkeley egyetem mellett, de nem az egyetem részeként – működő, *The Center for Theology and the Natural Sciences* (A Teológia és a Természettudományok Központja)²² nevű intézet. Szoros kapcsolatban áll a *Templeton Foundation* nevű alapítvánnyal. Ez az alapítvány számos díjat és ösztöndíjat adományozott az elmúlt évtizedekben olyan tudósoknak vagy szerzőknek, akik jelentőset teljesítettek a vallás és természettudomány viszonyának feltárása terén. Az említett amerikai intézmények mellett jelentős szerepet játszik még az angol kémikus nevét viselő, Oxfordban működő *Ian Ramsey Center*²³. Ez a központ is évtizedek óta rengeteget tesz vallás és tudomány viszonyának előremozdításáért, évente több konferencia és tudományos műhely szervezését bonyolítja le.

17 Uő: *Keletkezhet-e szellem anyagból?* In: *Mérleg*, 36 évf. (2000) 1. sz. 12–36.

18 Bolyki János: *A természettudományok kérdései a XX. század teológiatörténetében*. Budapest, 1979.

19 Jesenius Központ, l. www.jesenius.hu.

20 Gaál Botond: *Az ész igazsága és a világ valósága. Az egzakt tudományok történelmi fejlődése keresztvény nézőpontból*. Debrecen, 2003.

21 Végh László: *Természettudomány és vallás*. Budapest, 2002.

22 <http://www.ctns.org>

23 <http://www.ianramseycentre.org/> vagy <http://users.ox.ac.uk/~theo0038/>

Részben a most felsorolt intézményekkel karöltve számos újabb, országhatárokon és kontinenseken is átívelő, nagyszabású kezdeményezés is útjára indult az utóbbi években. Ezek sorából kitűnik a *Metanexus Institute*²⁴, melynek ösztönzésére és anyagi támogatásával világszerte a témával foglalkozó fórumok egész hálózata jött létre, melybe időközben négy hazai munkaközösség is bekapcsolódott. Ezek a *Debreceni Természettudomány és Teológia Központ*²⁵, a *3 Kultúra Csoport*²⁶, a korábban már említett *Jesenius Központ* és az *Interdepartmental Forum on Religion*²⁷.

IV.

Miért van szükség mindezekre az erőfeszítésekre? Az eddig elmondottakkal részben már válaszoltam is erre a kérdésre. Egyrészt azért, mert mint láttuk, vallás és tudomány viszonya alapkérdéseket vetett föl és feszeget jelenleg is a nyugati civilizáció összefüggésében. Másrészt pedig a kérdés tisztázatlansága oly súlyos konfliktusokhoz vezetett, melyek képesek voltak egész társadalmakat megosztani. Sőt, ugyanez jelen időben is igaz, vagyis az erről folyó vita manapság is megoszt közösségeket vagy társadalmakat.²⁸ Talán nem túlzás azt állítani, hogy a civilizációnak, amely e kérdéseket magából kitermelte és hordozza, a jövője – és nem csak a nagyon távoli, hanem a közeli jövője is – nagymértékben függ attól, hogy erre a megosztottságra képes-e valamilyen megoldást találni. Ahhoz viszont, hogy bármiféle megoldás körvonalazódjon, elengedhetetlen, hogy a megosztottságot kiváltó tényezőkkel szembenézzen, e tényezők között pedig kitüntetett helyet foglal el vallás és természettudomány.

A minket körülvevő anyagi világgal való kapcsolatunkról mind vallásos, mind természettudományos fogalmakban képesek vagyunk gondolkodni. Sokan úgy vélik, hogy egyik fajta gondolkodásmód sem tehető félre, ha arra törekszünk, hogy minél teljesebb képet alkossunk a világról, illetve a benne elfoglalt helyünkről. Nem tudja ezt megspórolni az sem, aki egyértelműen valamilyen vallási meggyőződés talaján áll. Ekkor sem kerülheti ugyanis el, hogy a természettudománynak az anyagi világgal és az emberrel kapcsolatos elgondolásait komolyan fontolóra vegye. De fordítva, a természettudomány iránti elkötelezettség mellett sem tudja valaki megspórolni, hogy a világgal kapcsolatos vallásos, misztikus, transzcendens irányultságú elképzelésekkel valamilyen szinten tisztában legyen. Eredetileg bármelyik irányból indultunk tehát el, előbb-utóbb vallás és természettudomány egymáshoz való viszonyának kérdését is föl kell tennünk.

24 <http://www.metanexus.net> és http://www.metanexus.net/local_societies/default.html

25 http://www.metanexus.net/local_societies/societies_detail.asp?SocietyID=62
<http://silver.drk.hu/hatvani/>

és

26 http://hps.elte.hu/~kampus/3Cultures/Three_Cultures.html és <http://www.3kultura.hu>

27 http://www.metanexus.net/local_societies/societies_detail.asp?SocietyID=145

28 Ennek legaktuálisabb példája az USA-ban folyamatosan napirenden lévő, már-már kultúrharca emlékeztető, ám máshol is fel-fellángoló vita a biológia oktatásával kapcsolatban, nevezetesen, hogy a fejlődésmélet mellett – vagy helyett – kell-e az iskolákban a teremtsélméletet is tanítani.

The service of monastic tonsuring according to the Byzantine rite

The author publishes here the Hungarian translation of a post-Byzantine Greek liturgical text with some philological and historical commentary and the facsimile of the Greek original as an appendix.

In the introductory he calls our attention to the fact that ascetic strivings had been present in Christian communities from the very outset of Christianity. But we do not hear of organized, regulated communities before the 3rd and 4th centuries. Such communities first appeared in Egypt and Syria. The most outstanding figures of this movement: St Anthony of Egypt († 355–356), St Pachomios († 346–347), St Macarius († 390), St Basil († 379) and later in the Byzantine period: St Theodorus Studites († 826), St Ioanikios the Great († 834).

Generally orthodox monasticism has four or, in a stricter sense, three stages: *noviciate*, the *cassock bearer*, the *small schema* (“vestment”) *bearer* and the *great and angelic schema bearer*.

Monasticism is not an “eccentric” way of life but is simply referred to as the ideal life according to the Gospel, *the Christian life*, a “second baptism”, the life of the first Christian community in Jerusalem (Acts 1–6). The service of tonsuring focuses on the parable of the prodigal son, who returns to his father’s house (Luk 15,11–32) — i. e. to that of the heavenly Father —, on willingness to join the community on one’s own initiative, without being forced to do it and in the same way the life of the monk is centred around choosing a pure, spiritual life, “similar to that of the angels”.

La cerimonia della tonsura monastica secondo il rito bizantino

L'autore pubblica qui la traduzione ungherese di un testo liturgico postbizantino con degli commentari filologici e storici e il facsimile del testo originale greco messo in appendice ad essa.

È da sottolineare che le tendenze ascetiche avevano fatto parte integrante della vita delle comunità cristiane primitive sin dall'inizio del cristianesimo. Non ostante a ciò non abbiamo notizie di comunità monastiche organizzate, „regolate” prima del quarto secolo. Tali comunità sono apparse prima di tutto in Egitto, nella Siria e nella Palestina. I personaggi più celebri di questo movimento erano: Sant'Antonio il Grande († 355–356), San Pacomio († 346–347) che nel 320 fonda un monastero cui dà una regola, San Macario il Grande († 390), San Basilio il Grande († 379) e più tardi, nel periodo bizantino: San Teodoro di Studion († 826) e San Ioannizio il Grande († 834).

All'oriente cristiano si discerne generalmente quattro stadi di perfezionamento del monachesimo : quello del “novizio”, del che “veste la sottana”, del che veste “il piccolo schema” (abito) ed il monaco che veste “il grande abito angelico”.

È da rilevare che ne il monachesimo cristiano in generale, ne quello orientale in particolare non rappresenta un modo di vita “eccentrico”, ma tende semplicemente a incarnare la vita ideale del Vangelo, la vita cristiana vera e propria, quella della comunità primitiva di Gerusalemme, come era rimasta descritta negli Atti degli Apostoli (1–6).

Nella cerimonia della tonsura si avverte un accenno particolare fatto alla parabola del “figlio prodigo” che — come il futuro frate — ritorna alla casa paterna (Luca 15,11–32), cioè a quella del Padre Celeste, una chiara allusione al carattere eminentemente volontario della tonsura ed all'aspetto particolare, puro, “angelico” della vita monastica.



Verbindungen zwischen der Theologie der Befreiung von Gustavo Gutiérrez und den Geschichtswissenschaften

In der Abhandlung werden die Werke von Gustavo Gutiérrez, dem berühmten peruanischen Theologen, aus einem geschichtswissenschaftlichen Gesichtspunkt aus betrachtet. Die theologischen Lehren des „Vaters der Theologie der Befreiung“ sind in der ungarischen Lateinamerika-Forschung nicht präsent, wenn doch, so erscheinen sie selbst in der theologischen Fachliteratur nur am Rande. Es ist umso überraschender, haben seine Ideen, die aus den lateinamerikanischen Wirklichkeit schöpfen und auf die daraus entstandenen gesellschaftlichen Bewegungen basieren, doch Antworten auf die entstandenen Probleme gesucht und haben so die neue und selbstständige theologische Richtung, die Theologie der Befreiung (ThdB), in Lateinamerika entstehen lassen. Diese theologische Lehre hatte große Wirkung erst auf das Leben, die Doktrinen der katholischen Kirche in Lateinamerika und dann auf die universelle Lehre, insbesondere auf die Soziallehre der katholischen Kirche.

Außer der Übersicht der in der internationalen Fachliteratur bereits bekannten Tatsachen und Bewertungen gibt diese Abhandlung Einsicht auf die Stellungnahme Gutiérrez', die er während des blutigen peruanischen bewaffneten Konflikts und der darauf folgenden Fujimori-Ära (1980—2000) bezogen hat und was er für die gesellschaftliche Versöhnung getan hat. In der Artikel wird sein Werk *Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas* (1989, 1992), eine interdisziplinäre Arbeit zwischen Geschichte und Theologie, ausführlich analysiert. In diesem Buch lässt Gutiérrez durch die Ansichten von zwei Dominikanern, Bartolomé de Las Casas und García de Toledo, zwei konträre Theologien aufeinander prallen. Diese Gegenüberstellung existiert und wirkt bis heute in Lateinamerika. Sie wirkt unter anderem bei dem Kampf um die Menschenrechte, sie wirkt nicht nur in Peru, sondern in vielen lateinamerikanischen Ländern, die auf ihren Weg von der Diktatur zur Demokratie die unabdingbare gesellschaftliche Versöhnung suchen. Dieses Werk, das die Geschichtsbetrachtung der ThdB eindeutig reflektiert, lässt die gängigen historischen Ansichten in neuem Licht erscheinen und gibt ein Beispiel der Wechselwirkung von Geschichtswissenschaften und ThdB.

Seit den 90er Jahren ist die Befreiungslehre zweifellos in einer Krise, aus der inneren Entwicklung und Kontextualität gibt es jedoch viele Anzeichen dafür, das die ThdB heute immer noch aktuell ist und ohne sie die theologischen und seelischen Richtungen in Lateinamerika nicht interpretiert werden können.

Relaciones entre la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez y las ciencias históricas

El ensayo escrito por una historiadora desde un punto de vista histórico resume la obra de Gustavo Gutiérrez, famoso teólogo del Perú. Los pensamientos del teólogo-sacerdote considerado como „padre de la teología de la liberación” no aparece entre los temas de investigación sobre América Latina en Hungría y tampoco está en el centro de la literatura especializada teológica mientras su teología – que estaba basada en las iniciativas ya existentes en la realidad latinoamericana y que buscaba respuestas a los problemas y retos de la misma – cimentó una nueva y autónoma tendencia teológica en América Latina llamada la teología de la liberación (TL). Dentro de poco esta corriente teológica influía considerablemente no solamente en la vida y doctrina de la iglesia católica latinoamericana sino en la enseñanza universal de la iglesia católica y dentro de ésta primordialmente en la enseñanza social.

El ensayo ofrece novedades amén de los hechos y valoraciones bien conocidos por los especialistas del tema a nivel internacional sobre la toma de posición, enseñanza y actuación por la reconciliación social de Gutiérrez ante la sangrienta guerra interna y la época de Fujimori (1980— 2000) en el Perú. Estudia detalladamente su obra *Dios o el oro en las Indias siglo XVI* escrita en los años anteriormente mencionados, la cual se coloca como trabajo interdisciplinario entre teología e historia. En ésta hace confrontar a través de las opiniones de dos frailes dominicanos (Bartolomé de las Casas y García de Toledo) dos teologías totalmente opuestas las cuales hasta hoy siguen estando presentes y siguen produciendo efecto en América Latina. Entre otros influyen pro y contra en la lucha por los derechos humanos y en los procesos de la reconciliación social de muchos países latinoamericanos que después de las dictaduras son precondiciones imprescindibles para una transición democrática en el camino hacia una verdadera democracia. La obra de Gutiérrez que refleja muy claramente los términos y la concepción de la TL sobre la historia enriquece las estimaciones de las ciencias históricas y es un ejemplo excelente del efecto recíproco entre teología y ciencias históricas.

Aunque esté en crisis la TL desde los años '90 como consecuencia de su contextualidad y su desarrollo interior, hay muchos signos que indican su actualidad de hoy y que sin élla no se puede interpretar correctamente ni las tendencias espirituales ni las teológicas de la iglesia latinoamericana de nuestros días.

Hyperkantianism and Hermeneutics

The paper analyses Hick's so called hyperkantian philosophy of religion and its role in his pluralistic hypothesis, a theory that gains a fundamental role in his approach to religious diversity. I argue that his interpretation of the divergent religious traditions as different, but equally authentic, manifestations of the 'Real an sich' is weakened by the fact that his epistemological standpoint renders possible only the formulation of a position which I call hyper-Kantian antinomy. Finally, relying on Waldenfels's responsive phenomenology, I propose the principles of a hermeneutical position which may be appropriate in inter-religious dialogue.

‘Hyperkantiansim’ und Hermeneutik

Die Studie untersucht die sog. hyperkantianische erkenntnistheoretische Fundierung bei John Hick sowie ihre Rolle in seiner pluralistischen Hypothese. Die Schlußfolgerung der kritischen Analyse besteht darin, daß Hick einen spezifischen Widerspruch, den ich als hyperkantische Antinomie bezeichne, aus prinzipiellen Gründen nicht überwinden kann. Die strenge Version der pluralistischen Hypothese, die jede post-axiale Religion als phänomenologischen Ausdruck des “an sich Wirklichen” betrachtet, im Grunde problematisch ausfällt.

Schliesslich wird es, anknüpfend an Waldenfels’ responsive Phänomenologie, ein Vorschlag zur Ausarbeitung einer spezifischen hermeneutischen Position gemacht. Dies nenne ich Theologie der Teilens.

Theology and Scientific Study of Religion

It is very important to investigate the different connections existing between theology and scientific study of religion and to discuss the latter in the context of a specific country – Hungary – where scientific study of religion has never been included in the traditional University curricula, and a scientific approach to theology has not been possible because of the long-lasting political oppression. Based on the background of similar international discussions, the study shows the possibilities for theology to exist as an independent discipline, as well as to be integrated in other academic studies. The author suggests theoretical and methodological clarifications in both, human sciences–theology and scientific study of religion, in order to establish their fruitful communication and collaboration.

Теология и религиоведение

Работа ставит целью исследовать связи между теологией и научными способами изучения религии и обсудить эти связи в определённом культурном контексте — в контексте Венгрии, страны, где до недавнего времени религиоведение не преподавалось в университетах и научный подход к религии не был возможным в силу политических обстоятельств. Обсуждая поставленную проблему в рамках международных научных дискуссий, автор изучает условия, при которых теология может существовать как независимая дисциплина и когда она может быть тесно связана с другими науками. В работе предлагаются теоретические и методологические разъяснения специфики как гуманитарных наук и теологии, так и религиоведения, открывая тем самым новые возможности для более продуктивного междисциплинарного обмена и сотрудничества.

“Eloquent silence” – unity of liberating knowledge and liberating grace in Śaṅkara’s Dakṣiṇāmūrti-hymn

This paper undertakes an analysis of some of the key concepts of the Dakṣiṇāmūrti-stotra (the Hymn to the South-facing Śiva), a celebrated philosophical poem traditionally ascribed to Śaṅkara (circa 7th c. AD), one of the most influential thinkers of India.

A comprehensive introduction to the topic provides the reader with a faithful rendering of the poem as well as some details of the development of the figure of the divinity and the basic tenets of the non-dualistic (advaita) school of vedānta philosophy that are represented in the hymn. Then the essay attempts to highlight how the theme of liberating grace appears within the context of liberating knowledge or jñāna. Although in the soteriology of advaita vedānta jñāna is considered the single factor that is able to bring about liberation, in this hymn jñāna is set forth as a result of a kind of liberating “grace”, which however, as it is argued, is not a redemptive act of a personal divinity, but the self-revealing fullness of the impersonal reality, by which absolute transcendental Being reveals its obvious and immediate nature. The figure of the divinity is thus a symbolic representative of this act of self-revelation.

Beredte Stille – Einheit des erlösenden Wissens und der erlösenden Gnade in der Dakṣiṇāmūrti-Hymne von Śaṅkara

Diese Abhandlung analysiert einige von den Hauptgedanken des Dakṣiṇāmūrti-stotras, die Preishymne an „nach Süden gewandte Gestalt“ Śivas. Dieses gefeierte philosophische Gedicht wird nach der Tradition Śaṅkara (circa 7. Jahrhundert) zugeschrieben, der einer der Größten Denker in Indien war.

Eine umfassende Einleitung gibt eine treue Übersetzung der Hymne, und einige Einzelheiten über die Scheidung der Gottesfigur und die Grunddoktrinen der monistischen (advaita) Schule des Vedānta, die in der Hymne vorkommen. Danach hellt der Essay darauf hin, wie das Thema des erlösenden Wissens in dem Kontext der erlösenden Gnade oder jñāna vorkommt. Obwohl in der Heilslehre des advaita vedānta, jñāna als das einzige Mittel betrachtet wird das Erlösung schaffen kann, in dieser Hymne wird jñāna als das Ergebnis einer erlösenden Gnade vorgestellt. Aber diese Gnade ist nicht die befreiende Gunst einer persönlichen Gottheit, sondern die selbst-enthüllende Totalität der unpersönlichen Wirklichkeit, durch die das absolute transzendente Wesen seine deutliche und offenbare Wesensart aufdeckt. So ist die Gottesfigur ein symbolischer Repräsentant dieses selbst-enthüllenden Aktes.

**„Was ist gut in dem Folk, das über sich verfügt,
wenn es Gott nicht unterstellt ist?"**

**Die Rolle der Religion nach Alexis de Tocquevilles Ansicht
über die Gesellschaft**

Im nachfolgenden versuchen wir, die Hauptzüge der Ansicht über Religion von Tocqueville darzustellen. Dazu scheint die theoretische Separation der zwei Perioden des klassischen Liberalismus nötig zu sein. Die theoretische Separation des Liberalismus der Bewegung und des einrichtenden Liberalismus wirft sich auf, weil Tocqueville – nach unserer Meinung – in gewissen Punkten auch für den Denker des Überganges zwischen den zwei Perioden genommen sein kann.

Seine Hauptfrage ist, wie man diese Freiheit in den Rahmen der Demokratie bewahren kann.

In einer Demokratie ist vor allem die Verstärkung der Freiheit nötig. Wie? Die Leute müssen in der Praxis so zur Demokratie erzogen werden, dass sich die Gesellschaft in der Form von autonomen Körperschaften aufstellt.

Wo ist hier die *Rolle der Religion*? In zwei wichtigen Punkten: einerseits soll sie für die *Moral* und die *Sitte Garantie* sein, andererseits kann die *Kirche* vom Staat abgetrennt, also als eine *autonome Organisation*, das Organ der Bewahrung der Freiheit funktionieren.

Wenn die politischen Verbindungen sich lockern, kann die Gesellschaft zerfallen, wenn das moralische Band nicht stark genug ist. Deshalb ist die Religion als die Gewähr dieses moralischen Bandes viel nötiger in einer Republik, als in den Monarchien, und am nötigsten ist es in den Demokratien, deren Verbreitung man nicht aufhalten kann. Die amerikanische Demokratie, wo die Körperschaften der freien Bürger das über sich verfügende Volk bilden, ist gerade darum funktionsfähig, weil die Amerikaner es nötig fanden, die Demokratie durch die Religion moralisch machen.

Tocqueville will gerade das darstellen, wie wichtig der Mangel der Staatsreligion und der Staatskirche in einer Demokratie ist. Es ist für die ganze Gesellschaft mit gegenseitigen Vorteilen verknüpft.

Der mit unterschiedlichen politischen Mächten geschlossene Bund kann für die Religion nur unbequem sein, weil die Religion – unabhängig von den politischen Veränderungen – der Verwahrer der Stabilität ist und die Hilfe der Politik nicht bedürft, um im Leben zu bleiben, während sie mit der Förderung von Politik auch zugrunde gehen kann.

**„What is good in people disposing of themselves
if they are not submitted to God?"**

The role of religion in Alexis de Tocqueville's conception of society

In the followings we intend to draw the main features of Tocqueville's conception of religion. To this, above all, the theoretical separation of the two periods of classical liberalism seems necessary. The issue of theoretically separating the liberalism belonging to the movement and the one belonging to settling in arises because Tocqueville, according to our aspect, from a particular point of view, can also be considered as the thinker of the transition between the two periods.

His main question is: how can one retain this kind of freedom within the frames of democracy?

In a democracy, above all the strengthening of freedom is needed. How? In practice, people need to be trained for democracy in such a way that society organizes itself in the form of self-governing bodies. Where is *the role of religion* here? In two important points: on the one hand, there must be a *guarantee* for *morals* and *ethics*, on the other hand, as a *church* separated from the state, itself operating as a *self-governing organization*, can function as a medium of retaining freedom.

When the political links are becoming loose, society can fall apart if the moral bond is not strong enough. So religion as the guarantee for this moral obligation is much more necessary in a republic than in monarchies and it is most necessary in democracies, whose spread is unstoppable. The American democracy, where the bodies of free citizens compose the people disposing of themselves, is able to operate just because the Americans considered it necessary to use religion in order to change democracy to a moral institution.

Tocqueville wants to show exactly the fact how important the lack of an established state religion and an established church is in democracies. It involves mutual advantages for the whole society.

The federation with different political powers can only be inconvenient for religion because religion is the pledge of stability independently of political changes and while it can perish by supporting politics, religion does not need the help of politics to stay alive.

Spontaneous Encounter with the Reality - God variations in the novels of Philip K. Dick

The opinion of the famous science fiction writer – repeatedly quoted ever since – matters very convincing, according to which “reality is that which, when you stop believing in it, doesn’t go away”. It is convincing in a sense, if we take a look at the pluralist conceptions of the post-industrial societies, where in the worlds of quasi-realities increased by virtuality, even the skilled spectacular cannot find his or her way confidently, especially regarding the boundary-questions of religion. In addition to the attempt to investigate the question raised in the title, in the below study I observe Philip K. Dick’s answers to these boundary-questions in three of his novels.

It may seem strange to approach the science fictions of a post-modern author from the view-point of the study of religion, on the other hand, we can consider science fiction as a specific way of expression of the contemporary thinking that was and is used by not so insignificant thinkers, such as Vonnegut, or even Calvino. Since sci-fi, owing to its nature, is able to sketch the future vision of the “ideas” moving our world, thereby it becomes able to embrace the evolutionary opportunities of the given phenomenon, the potential hidden in the form.

In the social vision of the future, the “destiny” of religion acts a relevant role almost exclusively, and science fiction is concerned with those problematic issues on a unique and on theoretical level, that how the future of religion shapes; will it remain or disappear or maybe transform radically? The thematic questions of the applied study of religion concerning with contemporary processes coincide with it, the difference is primarily due to the field and the methodological considerations. It is obvious, that in the course of understanding science fiction, primarily literal theoretical, furthermore –historical matters are the main view-points, but while this topic can represent relevant part of other scientific fields either (philosophy, cultural studies, social sciences), it may expect the interest of the study of religion.

Spontanes Rendezvous mit der Wirklichkeit – Gottvariationen bei Philip K. Dick

Es wirkt überzeugend, als der namhafte science fiction Autor behauptet: „die Realität verschwindet in dem Moment, als wir aufhören an ihr zu glauben“. In den pluralistischen Konzeptionen der postindustriellen Gesellschaften wird es selbst für Fachkenner eine schwierige Aufgabe mit den Grenzfragen der Religion im Klaren zu kommen. In der nachfolgenden Studie werden versucht die Antworten auf diese Grenzfragen von Philip K. Dick durch drei Romane von ihm aufgezeigt. Science fiction kann als eine spezielle Ausdrucksart des zeitgenössischen Denkens betrachtet werden, die von ihrem Sinn her geeignet ist die Welt der „Ideen“ aus der Zukunft zu zeichnen und die in diesen Formen versteckten Möglichkeiten begreifen und auszuarbeiten. In den Visionen der Gesellschaften spielen ausnahmslos eine relevante Rolle der Schicksal der Religion und die Science Fiction Literatur konfrontiert auch mit Fragen der Zukunft der Religion. Bei dieser Auseinandersetzung überqueren sich die Fragen der angewandten Religionswissenschaft mit Fragen dieses Literaturgenres auch in der Verschiedenheit ihrer speziellen methodologischen Zugänge. In dem Verständnis von sci-fi haben die literaturwissenschaftlichen Methoden mehr Geltung, die spezielle Thematik gerade eine religionswissenschaftliche Methode zur Mitsprache ein.

Religion and science – actualities of a manifold relationship

In a first step, the study tries to clear some difficulties concerning the definition of the terms 'religion' and 'science'. On the one hand, it is problematic to suppose that there is a common essence of religion, consequently we cannot speak of the relation between religion and science in general. Instead, we should always indicate precisely which religion we are treating. On the other hand, one also has to define which science one is talking about. The relation to religion may be different in the case of natural, social or human sciences. Another difficulty is that the Hungarian term for 'science' refers to a much wider range of ordered knowledge than does the English expression. According to these considerations and for historical reasons it is advisable at least at the beginning to confine the examination to the relation between Christianity and the modern natural sciences.

After so determining the framework, the study presents the most important current topics in the field: general features of the relation between religion and science; origin of the material world; history and evolution of the Universe; the origin of life and the evolution of living beings; origin of the human species; the relation between body and soul; social and ethical questions.

The next section introduces the some significant contemporary participants of the international discourse about religion and science. It analyses Ian G. Barbour's classical scheme of the four ways of relating religion and science, that is conflict, independence, dialog and integration. It also emphasizes the contribution of process philosophy and theology. This is followed by a review of the Hungarian contributors and their most important writings related to the topic. Mention is made among others of the work of S. L. Jaki, E. Nemesszeghy, B. Weissmahr from the Catholic side, as well as of J. Bolyki, B. Gaál and L. Végh from the Protestant side, most of whom are theologians and have professional experiences in the natural sciences at the same time. At the end of the section, one can get acquainted with the most important international institutions committed to promoting the dialogue between religion and science, and with some current Hungarian initiatives in the field.

Finally, the study tries to give an initial answer to the question why these efforts to clarify the relation between religion and science are necessary. Our civilization is divided by many tensions that may jeopardize its future development, and the often hostile relationship between religion and modern science seems to be one of these. In order to overcome such deep and dangerous bifurcations it is inevitable to face the factors that contribute to creating them, and to search for new ways of mediating between the two spheres.

Religion und Wissenschaft – Aktualitäten einer vielfältigen Beziehung

Zuerst versucht die Studie, einige Schwierigkeiten in Bezug auf die Begriffe 'Religion' und 'Wissenschaft' zu klären. Einerseits ist es problematisch aufzunehmen, dass es ein gemeinsames Wesen der Religion gibt, man kann also kaum im Allgemeinen über das Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft reden. Andererseits muss man auch bestimmen, um welche Art von Wissenschaft es geht. Die Beziehung zur Religion kann ja im Fall von Natur-, Sozial- oder Geisteswissenschaften unterschiedlich sein. Eine weitere Schwierigkeit bedeutet, dass das ungarische Wort für 'Wissenschaft' sich auf ein ungewöhnlich breites Spektrum von geordneten Kenntnissen bezieht. Demgemäß und auch aus historischen Gründen ist es ratsam, die Untersuchung wenigstens am Anfang auf die Beziehung zwischen dem Christentum und den modernen Naturwissenschaften zu beschränken.

Nachdem die Rahmen so bestimmt worden sind, führt die Studie die wichtigsten aktuellen Fragen im Bereich auf: allgemeine Züge der Beziehung zwischen Religion und Wissenschaft; Ursprung der materiellen Welt; Geschichte und Entwicklung des Universums; Ursprung des Lebens und die Evolution der Lebewesen; Ursprung der Menschenart; Leib und Seele; soziale und ethische Fragen.

Im nächsten Teil werden bedeutende zeitgenössische Teilnehmer des Diskurses über Religion und Wissenschaft vorgestellt. An dieser Stelle wird Ian G. Barbour's Schema über die vier typischen Wegen der Beziehung, d. h. Konflikt, Unabhängigkeit, Dialog und Integration zerlegt. Der Beitrag der Prozessphilosophie und -theologie wird ebenfalls hervorgehoben. Darauf folgt die Vorstellung der ungarischen Partizipanten der Diskussion – die meisten von ihnen sind Theologen mit professioneller Erfahrung auch im Bereich der Naturwissenschaften. Beiträge von S. L. Jaki, E. Nemesszeghy, B. Weissmahr werden von der katholischen Seite, bzw. Werke von J. Bolyki, B. Gaál und L. Végh von der protestantischen Seite erwähnt. Die. Am Ende dieses Abschnitts erfolgt noch eine kurze Aufführung der internationalen Institutionen und einiger aktuellen Initiativen in Ungarn, die zur Förderung des Dialogs zwischen Religion und Wissenschaft gewidmet sind.

Schließlich sucht die Studie eine anfängliche Antwort auf die Frage zu geben, warum die Anstrengungen zur Klärung des Verhältnisses zwischen Religion und Wissenschaft überhaupt nötig sind. Unsere Zivilisation wird durch viele Spannungen geprägt, die ihre zukünftige Entwicklung gefährden, und die oft feindliche Beziehung zwischen Religion und Wissenschaft ist ein grundlegendes Beispiel dafür. Um solche tiefen und gefährlichen Teilungen zu überwinden, muss man zuerst ihre Ursachen erschließen und dann neue Wege der Vermittlung suchen.

Számunk szerzői

IMRÉNYI TIBOR	<i>bölcsész, teológus, SZTE, Szeged</i>
KOVÁCS MARIAN	<i>történész, SZTE, Szeged</i>
LOSONCZI PÉTER	<i>filozófiatörténész, MTA Filozófia Intézet, Goldziher Intézet, Budapest</i>
MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS	<i>teológus, SZTE, Szeged, Pécsi Egyetem</i>
PÁL DÁNIEL	<i>vallásfilozófus, SZTE, Szeged</i>
SARNYAI CSABA MÁTÉ	<i>történész, Békésy György posztdoktori ösztöndíjas, SZTE, Szeged</i>
SZILÁRDI RÉKA	<i>vallásszociológus, SZTE, Szeged</i>
TÓTH MIHÁLY	<i>vallásfilozófus, PPKE, Budapest</i>



X 7 1 8 2 3